التصوّف والفلسفة

تأليف/ولترستيس
ترجمة وتقديم/أ.د امام عبد الفتاح امام

استاذ ورئيس قسم الفلسفة

جامعة الكويت



مكتبة مدبولي

١٩٩٩

"التصوف ... والفلسفة"

"التصوف ... والفلسفة"

تأليف

ولترستيس

ترجمة . وتعليق . وتقديم

أ.د. إمام عبد الفتاح إمام

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

جامعة الكويت

الناشر : مكتبة مدبولى

٦ ميدان طلعت حرب بالقاهرة

الناشر : مكتبة مدبولي ٦ ميدان طلعة حرب – القاهرة

" فهرس الكتـــاب "

الموضـوع		الصفحة

الفصل الثالـث : مشكلة المرجع الموضـوعي :

الفصل الرابـع : وحدة الوجود ، الثنائية ، الواحديـة :

الفصل الخامس : التصوف والمنطق :

الفصل السادس : التصوف واللغة :

****

" مقدمـــــــة "

بقلم المترجـــم

" مقدمـــــــة "

========

بقلم المترجـــم

من المفارقات الغربية – والكتاب مليء بالمفارقات ! أن نقول عن الغربيين انهم غير متدينين مع أنهم يكتبون عن الدين بعمق نافذ . ونقول عن الشرقيين أنهم متدينون مع أنهم يكتبون عن الدين والتدين بسطحية بالغة ! (١) . وهذا كتاب يشهد بصحة هذا الرأى ، فهولا يكتب عن " تاريخ " التصوف ، ولايلتقط فقرة من هنا وفقرة من هناك مما قاله المتصوفة ليؤلف كتاباً غثا يضيع معه وقت القارئ وجهده وماله ، وانما هو يقوم على مدى ثمانية فصول " بتشريح " ماهية التصوف بمبضع الفيلسوف الماهر البارع ، ويثير أسئلة بالغة الأهمية حول هذا الحقل الخصب من الحياة الروحية . فبعد أن أثبت فى كتب أخرى (٢) أن الحس الدينى جزء أساسى فى تكوين الانسان ، وأنه موجود بدرجات متفاوتة عند الناس جميعاً : مطموراً عند مَنْ يحاول أن يحجبه او يمنعه من الظهور بل ربما يجحد وجوده – عارماً وطاغياً عند الصوفى العظيم الذى يرى الفعل الالهى فى كل حركة كونية من حبة الرمل فى الصحراء الى السماء المرصعة بالنجوم ، نراه فى الكتاب الحالى يتابع المسيرة فيطرح الأسئلة المنطقية المترتبة على الحقيقة التى أثبتها (٣) : فاذا كان التدين يظهر فى أعلى صوره عند

---

١) ليس هذا دفاعاً عن الغرب فهو أقدر على الدفاع عن نفسه ، وانما هو رصد لظاهرة من الظواهر التى تدل على تخلفنا الواضح كما تعبّر عنه انفصام الشخصية – راجع كتابنا " الطاغية " مكتبة مدبولى بالقاهرة .

٢) فى عام ١٩٥٢ أصدر " ستيس " كتابين هامين فى عام واحد هما "الدين .. والعقل الحديث " (وقد ترجمناه الى العربية وأصدرته مكتبة مدبولى عام ١٩٩٨) والثانى " الزمان والأزل : مقال فىفلسفة الدين " (وقد ترجمه الى العربية الدكتور / زكريا ابراهيم وأصدرته المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر – بيروت عام ١٩٦٧) – راجع ذلك بالتفصيل فى المقدمة التى صدَّرنا بها ترجمتنا لكتابه الأول .

٣) ليس ثمة ما يدعو إلى الكتابة بالتفصيل عن مؤلف الكتاب – وهو الفيلسوف الانجليزى الأصل الأمريكى الجنسية : " ولتر ترنس ستيس W.T.Stace " (١٨٨٦ – ١٩٦٧) – فقد سبق أن فعلنا ذلك فى مقدمة طويلة صدَّرنا بها ترجمتنا لكتابه : " الدين..والعقل الحديث " فليرجع إليها القارئ .

أعلى صوره عند الرجل الصوفى العظيم فما هى حقيقة التصوف ؟ ، وما هى " التجربة الصوفية " التى تظهر فى آداب الأمم المتحضرة فى جميع العصور ؟ وهل هناك "وجود روحى " أعظم من الانسان يحاول الحس الدينى العارم عند المتصوفة الوصول اليه ؟ واذا كان هناك مثل هذا " الوجود الروحى " فما هى علاقته بالانسان ؟ وهل يمكن لنا أن نجد فى التصوف أى توضيح لمشكلات مثل : طبيعة النفس (أو الذات) ، وفلسفة المنطق ، ووظائف اللغة ، وحقيقة - أو عدم حقيقة - دعوى الانسان فى الخلود ، وأخيراً طبيعة الالزام الخلقى ومصادره ، ومشكلات الأخلاق بصفة عامة ؟

غير أن ذلك إيجاز يحتاج إلى قليل من الشرح والتفصيل :-

يتألف الكتاب من ثمانية فصول يعرض فى الفصل الأول الأفكار الأساسية التى يفترضها البحث مقدما :

الفكرة الأولى هى أن للتصوف قيمة خاصةوأنه من ثمّ جديربالدراسة ، وهو يستشهد برسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠) الفيلسوف التحليلى العقلانى وعالم الرياضة المعروف - الذى لا علاقة له بالتصوف ومع ذلك يعترف بأن " وحدة التصوف مع رجل العلم تشكل أعلى مكانة مرموقة يمكن إنجازها فى عالم الفكر " . ويشير إلى نماذج لهذا الاتحاد بين التصوف والعلم عند عظماء الفلاسفة : هيراقليطس ، وبارمنيدس ، وأفلاطون ، واسبينوزا .. إلخ . ومن هنا كانت هناك صلة وثيقة بين التصوف والفلسفات الكبرى التى أثرّت فى مجرى تاريخ الفكر البشرى . لكن ماذا عن المعتقدات - لو كانت هناك مثل هذه المعتقدات - التى ينبغى علينا أن نستمدها كأناس معتدلين من التصوف ؟ والجواب أنها كثيرة منها أن التصوف هو جوهر الدين ، وأننا جميعاً متصوفه بدرجة كبيرة أو صغيرة .

والفكرة الثانية التى يمهّد بها المؤلف لبحثه هى : هل يجوز لغير المتصوف أن يكتب شيئا ذا قيمة عن التصوف أم أن مثله فى هذه الحالة سيكون مثل الحمار يحمل أسفاراً ؟

ويجيب المؤلف بالايجاب . ويضرب المثل بالفيلسوف الأمريكي المعاصر وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) الذى حال تكوينه الشخصي بينه وبين الاستمتاع بالتجربة الصوفية ، ومع ذلك فلا يمكن لعاقل أن ينكر أن إسهاماته في فهم هذا الموضوع كانت ذات قيمة بدرجة كبيرة جداً ، سواء في كتابه " صنوف من التجربة الدينية " أو " مبادئ علم النفس " - مما يوحى بأن التعاطف مع التصوف - حتى من جانب الفيلسوف غير الصوفي - قد يعطيه قدراً من البصيرة للنفاذ في حالة الذهن الصوفي ومناقشتها . وفضلا عن ذلك فانَّ المتصوفة أنفسهم يتفلسفون وهم بذلك يهبطون الى أرض العقل التحليلي - أعنى أرض الفيلسوف غير الصوفي ، ولا يمكن لهم - عندئذ - أن يتوقعوا الافلات من النقد والتحليل العقلي فلا يمكن لهم غزو أرض الفيلسوف ثم ينكرون عليه في الوقت ذاته حقه في مناقشة أقوالهم الفلسفية !

والفكرة الثالثة هى أن المبدأ الطبيعي الذى ينادى بسيادة القوانين فى الطبيعة لا يتعارض مع التجارب الصوفية : فالصلوات ، والتضرعات ، والابتهالات .. الخ التي يقوم بها المتصوف لا تستهدف تغيير مسار الأحداث الطبيعية ، وانما هى تستهدف أساساً الاتصال بالله ، أو الاتحاد بما يعتبره الموجود الأعلى . وليست التماسا لمعروف أو رعاية ، اللهم الا بمقدار ما ينظر المتصوف الى الاتحاد نفسه ، بالطبع ، على أنه أقصى معروف يمكن للموجود البشرى أن يسعى اليه . وهكذا ينتهى المؤلف الى أن المبدأ الطبيعى - أو سيطرة القوانين العلمية على ظواهر الطبيعة - لا يتعارض مع الايمان " بحقيقة مطلقة " - أو الايمان بالله - تلك الحقيقة التي تقع خارج - أو تجاوز - عالم الزمان والمكان الذى هو عالم القوانين العلمية .

والفكرة الرابعة هى ما يقال أحياناً من أن التجربة الصوفية يمكن أن تحدث نتيجة للمخدرات والعقاقير من أمثال " حمض المسكل " (وهو نوع من الصبار تستقطر أوراقه لإحداث الأثر المطلوب) - والواقع أن عظماء الصوفية - الذين وصلوا الى حالات صوفية نتيجة لممارسات روحية شاقة وطويلة - ينظرون شزراً الى مثل هذا الزعم . وانْ كان المؤلف يرى أننا لم نصل بعد الى معرفة كافية بالآثار التى تحدثها العقاقير ، لأن التجارب المعملية لهذه العقاقيـــر مازالت في طور النمو والتقدم ، ولهذا فان علينا أن ننتظر ما تُسفر عنه من نتائج .

والفكرة الخامسة هى التفرقة بين التجربة الصوفية ذاتها والتأويلات التصورية التى تقال عنها ، وهى تشبه التفرقة التى يمكن أن نقوم بها بين التَجربة الحسية التى هى أساس العلم وتأويلها . ويذهب المؤلف الَى أنه يستحيل أن تكون هناك " تجربة " - حسية أو صوفية - " خالصة " معزولة عن تأويلها . ومع ذلك فالاحساس - فى حالة التجربة الحسية - شئ ، وتأويله شئ آخر ، وقل مثل ذلك فى التجربة الصوفية التى يمكن أن تكون لها تأويلات شتى ، وأهمية هذه التفرقة أن المؤلف يبنى عليها فكرة أساسية هى أن التجربة الصوفية واحدة عند جميع المتصوفة : إذ تتفق التجارب الصوفية التى رواها المسيحيون ، والمسلمون ، واليهود ، والهندوس ، والبوذيون ، وأيضا المتصوفة الذين لم يتبعوا أية عقيدة دينية محددة ، لكنها تختلف فى تأويل كل متصوف لتجاربه تأويلاً عقلياً مستمداً من خصائص ثقافية . فالتأويل هو إضافة عقلية الى التجربة بغرض فهمها ، وقد يكون من عمل المتصوف وغير المتصوف ، فالقول مثلا بأن التجربة الصوفية ذاتية فقط أو أنها موضوعية ، فذلك تأويل عقلى يضاف الى التجربة نفسها ، والمؤلف يستخدم كلمة " التصوف " لتعنى التجربة الصوفية وتأويلاتها فى آن معاً .

والفكرة السادسة والأخيرة التى يقدمها المؤلف كافتراض سابق للبحث هى أن البرهان أو الشواهد التى يقدمها عن التصوف ينبغى أن تكون شاملة ، وذلك يعنى أنه لا يدرس التصوف فى ثقافة معينة ، كالتصوف المسيحى مثلا ، وانما هو يدرس التصوف فى جميع الثقافات المتحضرة ، ولهذا فقد كان عليه أن يضرب الأمثلة ، ويسوق الشواهد على فكرته ، من التصوف المسيحى ، والاسلامى ، واليهودى ، والهندوسى ، والبوذى ، والطاوى . بل وبوذية زن Zen (أى بوذية التأمل التى ظهرت فى الصين ثم انتقلت الى اليابان) فضلاً عن التجارب الصوفية التى سجلّها أولئك المتصوفة الذين لم يكونوا تابعين لأية ديانة معينة . وقد أطلق عليهم اسم " المتصوف اللامنتمى " ! . وقل مثل ذلك فى المتصوفة المعاصرين وهذا ما يقصده المؤلف " بشمول البرهان " أو كلية الشواهد التى لابد أن تتنوع مصادرها - لكى تكون دراسة أكاديمية جادة - ويسوق ثلاثة أنواع من المصادر هى :

أولا : ألوان التصوف التى ترتبط تاريخيا بديانات العالم العظمى .

ثانيا : المتصوف اللامنتمى مثل أفلوطين .

ثالثا : المتصوفة المعاصرون سواء أكانوا مشهورين أو مغمورين ، وسواء أكانوا من اللامنتمين أو المرتبطين بديانة معينة .

وسبب هذا الشمول هو أن المؤلف يريد أن يُقدّم لنا دراسة فلسفية نسقية عن التصوف يستخرج منها المضامين الفلسفية للتصوف بما هو كذلك . وذلك يتطلب مسحاً لجميع المناطق الرئيسية للتصوف . فضلا عن أن التشابه بين التجارب الصوفية فى الثقافات والديانات ، والعصور المختلفة فى جميع أنحاء العالم - يُعدّ دليلا فى صف موضوعية هذه التجارب .

ويشرع المؤلف فى الفصل الثانى فى " تشريح " التجارب الصوفية ، متسائلاً فى البداية : هل هناك محور كلى عام هو عبارة عن مجموعة الخصائص المشتركة بين جميع هذه التجارب فى كل الثقافات ، والعصور ، والبلدان ، فى جميع أنحاء العالم .. ؟ وعلى الرغم من أنه يجيب بالايجاب عن هذا السؤال فانه يستعرض أولا القوائم المختلفة لخصائص التجربة الصوفية التى ذكرها الباحثون من أمثال " وليم جيمس " ، و " ر.م.بك " ، و " د.ت. سوزوكى " وغيرهم ويناقشها ، مستبعداً بعض الخصائص المعينة من فئة الحالات الصوفية التى ربما يميل الرأى العام للنظر اليها على أنها صوفية ، لكنها ليست على الاصالة كذلك . وأولى هذه الخصائص هى : " الرؤى ، والأصوات " التى لا يعتبرها ظواهر صوفية : فقد يرى القديس الكاثوليكى مريم العذراء أو يسمع أصواتا ينسبها الى يسوع . وقد يرى القديس الهندوسى الإلهة كالى Kali - لكن لا هذه ، ولا الأصوات التى سمعتها القديسة جان دارك ، أو سقراط تدخل فى حساب الظواهر الصوفية . رغم أنه من الممكن جداً أن يكون هؤلاء الأشخاص قد مروا بتجارب صوفية أصيلة . والسبب الذى جعل " ستيس " يستبعد الرؤى والأصوات من مجال التصوف الأصيل هو أن أكثر أنواع التجارب الصوفية عظمة وأهمية هى تجارب غير حسية ، فى حين أن الرؤى والأصوات لها طابع التخيلات الحسية .

ويضيف المؤلف أن هناك بعض الظواهر الأخرى التى ترتبط أحيانا ارتباطاً وثيقا بالحياة الصوفية ، لكنها لا تشكل أى جزء ضرورى منها أو مصاحب لها مثل : ضروب النشوة ، والغبطة ، والانفعال العنيف . فهذه كلها حالات طارئة تصاحب الوعى الصوفى ، لكنها بالقطع لا هى عامة ولا هى ضرورية ، وانما هى تحدث بين المتصوفة الأشد انفعالاً ، والأكثر اضطراباً فى الأعصاب ، لكنها لا تقع بين المتصوفة الأكثر هدوءاً ورصانة ، وثقافة . ومن ثمَّ فلا يمكن النظر إليها على أنها تنتمى الى المحور الكلى العام للتجارب الصوفية . وقل الشئ نفسه عن خصائص ثالثة مستبعدة مثل : التشبيهات الجنسية المجازية التى تزخر بها الكتابات الصوفية عندما يريد المتصوف " تزيين " اتحاده مع الله . ثم يضيف الى ذلك أن الإفراط فى الانفعال أو المغالاة فيه عند بعض المتصوفة ليس جزءاً من المحور الكلى العام للتصوف ، وانما هو تعبير عن النوع الانفعالى من المتصوفين الذين يتحدثون ، مثلا ، عن الحب الذى يشعرون به ، والذى طغى عليهم أثناء تجربة اتحادهم بالله ، ويصفونه بأنه " متوهج " ، " عنيف " ، " نشوان " ، " مشبوب " . على نحو ما جاء فى قول القديسة تريزا " إننى فى أعماقى سكرانة بالحب ! " .

على أن إدانة المؤلف للافراط فى الانفعال وإهماله له على أنه جزء غير ضرورى من الوعى الصوفى لا يعنى ، بالطبع ، أنه ينكر أن هناك باستمرار عنصراً من الانفعال - من نوع ما وبدرجة ما - فى ذلك الوعى . وأن ذلك العنصر ضروى وعام ، والواقع أن ذلك يصدق على كل " تجربة بشرية ، فهى لا تكون أبداً محايدة تماما من الناحية الانفعالية ، بل تحمل معها باستمرار شحنة عاطفية مؤثرة من نوع ما .

بعد أن قام " المؤلف " بعملية سلبية مستبعداً ما ليس من الخصائص الجوهرية للتجربة الصوفية يقوم بتقسيم هذه التجربة نفسها إلى نوعين : التجربة الانبساطية والتجربة الانطوائية ، ولقد استعرنا ترجمة هذين المصطلحين من التحليل النفسى لا سيما عند عالم النفس السويسرى " كارل يونج ١٨٧٥ - ١٩٦١ Carl Jung " الذى كان أول من أشار إلى هذين النمطين من الشخصية البشرية وطورهما . الأولى تتجه نحو الخارج وتميل إلى الأمور

الموضوعية . فى حين أن الثانية تنحو نحو الداخل ، أعنى إلى العوامل الذاتية . غير أن القارئ لابد أن يكون على وعى تام بأن التشابه بينهما وبين التجربتين الصوفيتين يقف عند هذا الحد دون أن توصف التجربة الصوفية الانطوائية بأية صفة مرضية ، كما هى الحال فى الشخصية الانطوائية عند " يونج " الذى يجعلها غير قادرة على التكيف مع عالم الواقع .

نعود إلى المؤلف الذى يعتقد أن هناك سمات خاصة تتميز بها التجربة الصوفية الانبساطية وهو يحددها فى سبع خصائص هى :-

(١) الرؤية الموَّحدة للأشياء التى تعبّر عنها الصيغة المجردة " الكل واحد " على أن الواحد يدرك فى التجربة الانبساطية من خلال الاحساس البدنى فى - أو من خلال - كثرة من الموضوعات .

(٢) يدرك الواحد فى هذه التجربة على أنه الحياة التى تسرى فى كل شئ وكثيرا ما يوصف بكلمات مختلفة مثل الحياة أو الوعى أو الحضور الحى ، فلا شئ جامد أو ميت .

(٣) الإحساس بالموضوعية أو الواقعية .

(٤) الشعور بالغبطة أو النشوة أو السعادة والرضا .. الخ .

(٥) الشعرو بأن ما يدركه الصوفى هو شئ مقدس أو دينى أو الهى .

(٦) إنطواء التجربة على مفارقة (أو تناقض) (١) .

(٧) زعم المتوصف أن تجربته لا توصف أو هى فوق الوصف ، أو أنه لا يستطيع أن يُعبّر عنها فى كلمات .

---

١) المعنى اللغوى لكلمة المفارقة Paradox ما هو " ضد الاعتقاد " ، ثم اتسع معناها وأصبحت تشمل التناقضات المنطقية الصورية . ويرى البعض أن المفارقة من زاوية دينية معينة هى التناقض المتحقق فى عالم الواقع كأن نقول مثلا أنَّ السيدة مريم " عذراء " و " أم " فى وقت واحد . ويمكن أن توجد المفارقات فى عالم الحياة اليومية ، على نحو ما كان يقال مثلا : " محطة المطار السرى ! " فالمطار سرى ومعروف فى آن معا ! .

ويسوق المؤلف أمثلة لا حصر لها من المتصوفة الانبساطيين من الثقافات المختلفة ، وهو يرى أنه ليس من الضروري أن توحد كل هذه الخصائص جميع أنواع التصوف الانبساطي إذ يكفي أن تكون هناك مجموعة منها .

أما النوع الآخر من التجربة الصوفية فهو النوع الانطوائي وهو يرى أنها واحدة في جميع الثقافات ، والديانات ، والعصور والظروف الاجتماعية وهي توصف بالخصائص المشتركة الآتية :

(١) الوعي الموحِّد الذي يستبعد كل كثرة للمضمون الحسي أو التصوري أو أي مضمون تجريبي آخر ، حتى أنه لا يبقى سوى الوحدة الفارغة أو الخالية بحسب تلك هي الخاصية الأساسية أو الجوهرية أو النواة ، التي تنتج عنها معظم الخصائص الأخرى .

(٢) التجربة ليست مكانية أو زمانية ، وهي خاصية تنبع ، بالطبع ، من الخاصية النواة التي ذكرناها الآن توا .

(٣) الشعور بالموضوعية أو الحقيقة الواقعية Reality .

(٤) الشعور بالغبطة أو النشوة ، والسلام ، والسعادة .. الخ .

(٥) الشعور بأن ما تمَّ إدراكه هو المقدس أو الالهي .

(٦) انطواء التجربة على مفارقة .

(٧) زعم المتصوف أن تجربته لا توصف أو هي تفوق الوصف . ولا يمكن التعبير عنها .

ولما كنا نبحث عن مجموعة الخصائص المشتركة ، في جميع أنواع التصوف الانبساطي أو الانطوائي ، فيمكن أن نقارن بين القائمتين السابقتين لنجد أن الاختلاف بينهما ضئيل للغاية : فالخصائص رقم ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ واحدة في القائمتين . ومعنى ذلك أن هناك خصائص مشتركة كلية وعامة للتصوف (من النوعين) في جميع الثقافات ، والعصور ، والديانات ، وحضارات العالم . وإن كان المؤلف يذهب إلى أن التجربة الانبساطية أدنى بالفعل من التجربة الانطوائية ، أو أنها نوع ناقص أو كامل من تجربة تجد اكتمالها أو تحققها التام في النوع الانطوائي فاذا كانت فكرة " الوحدة " أو الواحد " أساسية في التجربة

الصوفية بصفة عامة فانها تتحقق جزئيا فقط فى النوع الانبساطى فى حين أنها تتحقق تحققاً كاملاً فى النوع الانطوائى ، الأول ينزع إلى توحيد الكثرة ، أما الثانى فتطمس فيه الكثرة تماما ، ومن هنـــا كانت هذه التجربة بلا زمان ولا مكان ، مادام الزمان والمكان هما مبدآ الكثرة . وهنا نجد الماهية الداخلية لكل تجربة صوفية ، أو النواة المركزية التى تدور حولها جميع الخصائص الأخرى .

فى الفصل الثالث يطرح المؤلف السؤال الذى كثيراً ما يردده الناس وهو : هل التجربة الصوفية موضوعية ؟ أهى تكشف عن " واقع " لا يصل إليه الناس بأية طريقة أخرى ؟ . قد يقال فى الإجابة عن هذا السؤال أن هناك إجماعاً بين المتصوفية على أن تجاربهم تشير إلى " مرجع موضوعى " ، وليس هناك أدنى احتمال لاتهامهم بالكذب أو التزييف . ومن ثم فلابد أن يكون " لبرهان الاجماع " هذا قوته وأهميته الخاصة ، طالما أنه دليل غامر يقوم على شهادة عدة آلاف من الأشخاص فى مختلف البلدان ، والثقافات ، والعصور ، فى جميع أنحاء العالم . فضلا عن أن الشهادة التى تقدم من إحدى مناطق العالم ، أو فى فترة من فترات التاريخ مستقلة عن أولئك الذين قدموا نفس الشهادة فى مناطق أو فترات أخرى ، ومجهولة لديهم .

غير أن المؤلف يُفنّد هذا الدليل ويرفضه ، فهناك إجماع من الناس ، مثلا ، عندما يرون نوعاً من السراب على أن ما يرونه هو الماء . ومن المؤكد أنه ليس كذلك ، رغم أنهم لم يتعمدوا تزييف وصف تجاربهم البصرية . وكل إنسان يضغط على نصف العين يرى الأشياء مزدوجة ، وإجماع الناس على ذلك ليس دليلا على الازدواج الفعلى للأشياء . وكل مَنْ تناول جُرعة من " السانتونين Santonin " (نبات الشيح الخراسانى) يرى الأشياء مصبوغة باللون الأصفر ، ومع ذلك فليس هذا دليلا على أن الأشياء فى حقيقتها صفراء .. الخ . وينتهى " ستيس " من هـذه المناقشة إلى أن : المعيار المطلق للموضوعية ليس هو الإجماع أو الاتفاق فى التجارب أو التحقق من صحتها ، رغم أن هذه الأمور قد تكون مفيدة فى الالتجاء إليها كمقاييس جزئية تمهيدية . أما المعيار المطلق للموضوعية فهو النظام أو الترتيب ، أعنى الخضوع لقوانين الطبيعة ، ومن هنا كان الحلم ذاتيا لأنه لا يخضع لنظام ،

فنحن قد نحلم بأحداث هى نفسها تتناقض مع قوانين الطبيعة كتحول القط إلى كلب ، أو أننى أسير فى أحد شوارع الكويت ثم أستيقظ لأحد نفسى فى فراشى فى القاهرة !

النظام هو ، إذن ، معيار المضوعية ، فهل التجارب الصوفية منظمة بهذا المعنى ؟ هل التجربة الصوفية ، انبساطية أو انطوائية ، تتألف من اقترانات متواصلة منظمة ؟ من الواضح أن الجواب بالنفى ، ومعنى ذلك أن التجربة الصوفية ، بنوعيها ، ليست موضوعية . فهل هى ذاتية ؟ تكون التجربة ذاتية إذا انطوت على خرق إيجابى لقوانين الطبيعة وكانت مشتتة أو غير منظمة . لكن التجربة الصوفية ليست كذلك ، ومن ثمَّ فهى لا يمكن أن تكون ذاتية ، بالضبط لنفس السبب الذى يجعلها لا يمكن أن تكون موضوعية . وهكذا ينتهى المؤلف إلى أن التجربة الصوفية لا هى ذاتية ولا هى موضوعية ، بل هى تجربة " تجاوز الذاتية " وتعلو عليها .

ويتساءل المؤلف : هل شعور الصوفى بالموضوعية أو بالاتصال بحقيقة " واقعية " ينطوى على أى قدر من الاقناع لغير الصوفى ؟ ويجيب أن الفلاسفة يرفضون ذلك ، فيما يشعر به الصوفى عن يقين ، مهما كان مقنعاً بالنسبة للمتصوف ليس له أدنى وزن عند غير المتصوف . وكثيراً ما بُذلت محاولات لتفسير هذه الظاهرة على أساس افتراض أنها تقوم على اللاشعور ، لكن الصوفى يصر على أن مصدرها النهائى يجاوز اللاشعور كما أنه خارج عن ذاته .

وينتهى " ستيس " إلى القول بأن العلو الذاتى هو جزء من التجربة الصوفية نفسها وهو السبب فى أن الصوفى يكون على يقين مطلق من حقيقتها بعيداً عن أى احتمال فى مجادلته فى ذلك ، لأن تأويل التجربة يمكن الشك فيه . أما التجربة نفسها فلا يمكن الشك فيها .

ويناقش المؤلف فى الفصل الرابع ثلاث نظريات دينية تفسر العلاقة بين الله والعالم وهى وحدة الوجود ، والثنائية ، والواحدية . وينتهى إلى رفض النظريتين الثانية والثالثة ، وتقديم تبرير لوحدة الوجود مع فهمها فهماً خاصاً على أنها مركب النظريتين الأخرين . أما

الثنائية فيميل إليها اللاهوتيون فى أديان التأليه الثلاثة الرئيسية ، وربما نجد فى اليهودية أقوى تعبير عنها ، فقد حفرت هوة عميقة بين الله والعالم ، وبين الخالق والمخلوق ..الخ غيرأن الثنائية ، فيما يقول " ستيس " تتناقض تناقضاً صارخاً مع الخصائص المشتركة بين التجارب الصوفية كلها ، أعنى القول بوجود وحدة مطلقة " تجاوز كل كثرة " ، فالوعى الصوفى فى تطوره الكامل هو " وعى موّحد " ، أو هو تجربة بالواحد أو الوحدة . إنه يتضمن ثلاثة أشياء هى :-

(١) أنه ليس ثمة تمييزات فى الواحد .

(٢) أنه لا يوجد تمايز بين موضوع وموضوع .

(٣) أنه لا يوجد تمايز بين ذات وذات .

وذلك هو التطور الكامل للموقف الصوفى . واذا أنكرنا قضية من هذه القضايا الثلاث فإن ما سيكون عندنا هو التصوف الضعيف أو المعوق أو المتخلف . ومن هنا كانت الثنائية بما هى كذلك : التصوف المتخلف .

قد يعتقد المرء أن البديل للنظرية الثنائية التى تنادى بالاختلاف الخالص بين الله والعالم هو النظرية الواحدية التى تنادى بالهوية الخالصة بينهما ، وقد تتخذ النظرية صورتين " الالحاد " أو " اللاكونية " الأولى تقول أنَّ ما هو موجود هو مجموعة الأشياء فى العالم فحسب ، وأنَّ الله ليس سوى إسم آخر لهذه الأشياء . وهى نظرية مرفوضة لأنها لا تبرر لنا لِمَ تستخدم إسمالله فى هذه الحالة ؟ !

أما الثانية فهى تقول أنَّ الأشياء المتناهية ، إذا انفصلت عن الله فلا وجود لها . إنها وهم . لكن مبدأ ديكارت الشهير " أنا أفكر ، اذن أنا موجود " يجعلنا نرفض ذلك فى اطمئنان . فلو أن شخصاً قال أنَّ إيمانى بوجود العالم المتناهى يرجع إلى " الوهم " ، فلابد أن نسأل السؤال الديكارتى : كيف يمكن أن تكون لى أفكار وهمية أو خيالية إذا لم أكن موجوداً ؟ لابد إذن فى هذه الحالة من القول بموجود واحد متناه ، على الأقل ، هو نفسى .

وبعبارة أخرى : العالم وهم ، لكن وهم مَنْ ؟ وهمى أنا ؟ عندئذ لابد أن أكون موجوداً حتى يكون عندى هذا الوهم .

وهكذا ينتهى المؤلف إلى رفض النظرية " الواحدية " أيضا لأنها لا تنتهى ، فيما يقول ، إلا إلى لغو فارغ . ولما كنا قد رفضنا الثنائية ، فلم يعد أمامنا الآن سوى أن نتجه نحو المركب منهما ألا وهو وحدة الوجود على مافيها من مفارقات .

وحدة الوجود ، تعتمد على مبدأ " الهوية فى الاختلاف " فهى ترى هوية الله والعالم وهذا هو الجانب الواحدى من هذا المبدأ ، وهو ينتج من تعريف الله بأنه الوجود اللامتناهى . ذلك أن اللامتناهى الحقيقى هو مالا يوجد شئ خارجه ، ولا يوجد شئ غيره . ومعنى ذلك أنه ليس ثمة سوى الله . وهكذا لا يكون العالم شيئا غير الله . ولا يمكن أن يقع خارجه شئ آخر . وهذا هو مصدر وحدة الوجود فى الكتابات المقدسة الهندوسية وعند اسبينوزا .

غير أن ذلك لا يعطينا سوى النصف الواحدى من مفارقة وحدة الوجود ، وأعنى به هوية الله والعالم . ولا يزال هناك النصف الآخر وهو الاختلاف بين الله والعالم . ولا يزال هناك النصف الآخر وهو الاختلاف بين الله والعالم . فحتى المتصوفة الذين يتحدثون عن فناء الذات الفردية فى الله (وهى جزء من هوية الله والعالم) - يقولون أنَّ الله ترك لهذه الذات " مسافة ضئيلة " تعود منها إلى ذاتها وتعرف أنها مخلوقة فيما يقول المتصوف الألمانى " مايستر إيكهارت " . وكذلك المتصوف الألمانى " هنرى سوزو " الذى يقول " إنَّ الروح فى اندماجها على هذا النحو بالله تتلاشى ، لكنها لا تتلاشى كلية " . ولقد عبرّ كثير من المتصوفة المعاصرين عن الفكرة نفسها . فمهما قيل عن هوية الله والعالم (بما فى ذلك فناء الذات الفردية فى الله) فان ذلك ينبغى استكماله بتأكيد الاختلاف بينهما . ومن هنا فان مفارقة وحدة الوجود تعنى " الهوية فى الاختلاف " والتركيز على الهوية فحسب يعطينا مذهب الواحدية ، أما تأكيد الاختلاف فقط فهو يعطينا مذهب الثنائية ، لكن الجمع بينهما يعطينا مذهب وحدة الوجود .

ويناقش المؤلف فى الفصل الخامس العلاقة بين " التصوف .. والمنطق " . والمنطق الذى يقصده هو المنطق الصورى بقوانيه الثلاثة (الهوية - عدم التناقض - الثالث المرفوع) وهو يصطدم بما ينطوى عليه التصوف من مفارقات : مفارقة وحدة الوجــود (الهوية فى الاختلاف) مفارقة " الخواء - المـلاء " . مفارقة " فناء الذات ودوام وجودها " .. الخ . وهى كلها تُعبِّر عن تناقضات منطقية واضحة . وقد وضعت عدة نظريات لحل هذه المتناقضات منها نظرية " المفارقة البلاغية " التى ترى أنَّ المفارقة هي عبارة عن حيلة بلاغية يستخدمها المتصوف للتأثير على السامع لما فيها من جمال شعرى ، وايقاع مطرد ، ولغة بلاغية . ويرفض المؤلف هذا التفسير لأن الحديث عن الوجود الالهى بأنه " قريب وبعيد معاً " ، وأنه خواء وملاء ، دينامي وساكن .. الخ ، هى تناقضات حقيقية وليست مجرد حيلة بلاغية .

أما النظرية الثانية فهى " الوصف الخطأ " التى تقول أنَّ الصوفى يسىء استخدام اللغة فيقع فى الخطأ ، فهو يقول أنّه مرَّ بتجربة " الخواء - الملاء " أو تجربة النور الذى هو أيضا ظلام .. الخ لكنه وصف سيئ للتجربة أو هو يقع فى خطأ الوصف . غير أن المؤلف يرفض أيضا هذه النظرية ويقول أنَّ " الوصف الخطأ " احتمال ضعيف جداً نظراً لأن وصف التجربة لا يقوم به شخص واحد فى ثقافة واحدة ، بلِ عدة آلاف من الأشخاص من ثقافات متنوعة ، وفى عصور مختلفة ، ويستقل بعضهم عن بعض .

هناك أيضا نظرية " الوضع المزدوج " وهى تقول أنه ربما كانت الكلمتان المتناقضتان " السكون والحركة " ، الخواء - والملاء ، النور - والظلمة " - بدلا من أن يوضعا فى شىء واحد فانهما يوجدان معاً فى موضع مزدوج أحدهما فى شئ والآخر فى شىء آخر ، وبذلك يزول التناقض . لكن الواقع أنه يستحيل تطبيق هذه النظرية على بعض المفارقات الصوفية مثل مفارقة فناء الذات الفردية مع دوام وجودها . فالأنا الواحدة هى التى تتوقف عن الوجود وتواصل الوجود فى وقت واحد ، ولا معنى لقولنا أنَّ هناك فردين : واحد يتوقف عن الوجود ، والآخر يواصل الوجود . ومن ثمَّ فهى نظرية مرفوضة . وقل مثل ذلك فى نظرية

" التباس الدلالة " التى تذهب إلى أن الكلمة التى يستخدمها الصوفى قد تكون ذات معنيين مختلفين .

ويقدم " ستيس " فى نهاية الفصل حلّه الخاص ويتلخص فى أن قوانين المنطق هى قوانين وعينا المألوف وتجاربنا اليومية ، ولهذا فهى لا تنطبق على الوعى الصوفى ولا على التجربة الصوفية . السبب هو أن التصوف يعتمد على فكرة الواحد أو الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف ، ولا كثرة . وليس ثمة منطق يمكن أن ينطبق على تجربة لا توجد فيها كثرة . فالكثير هو ميدان المنطق ، أما الواحد - الذى هو مجال المفارقة - فهو ليس كذلك . ولهذا السبب لا يوجد صدام بين التصوف والمنطق . وهكذا نجد أن المنطق و " اللامنطق " يشغلان مجالين مختلفين من التجربة .

وفى الفصل السادس يناقش المؤلف موضوع " التصوف .. واللغة " والمشكلة هنا هى أن المتصوف يشعر دائما أن اللغة قاصرة وغير كافية وأنها من ثّم لا غناء فيها كوسيلة لنقل تجاربه واستبصاراته إلى الآخرين . ولهذا نراه عندما يستخدمها يعلن أنها لا تقول ما يرغب قوله . وأن جميع الكلمات عاجزة عن أن تفعل ذلك . ومن ثم فان تجربته مما لا يمكن وصفه أو التعبير عنه . ويعتقد " ستيس " أن المشكلة تكمن فى أن لدى الصوفى نوعاً خاصاً من الوعى يختلف فى الدرجة عن نوع الوعى المألوف لنا فى حياتنا اليومية ، ولا يوجد بينهما خاصية مشتركة سوى أنهما معا وعى . وهى لا تعود إلى أى سبب من الأسباب التى تجعل من الصعب علينا أن نصوغ مشاعرنا وتجاربنا اليومية فى كلمات ، كما أنها لا يمكن تفسيرها بمصطلحات علم النفس المألوفة .

وفى نهاية الفصل يقدم " ستيس " حلّه الخاص لمشكلة " ما لا يمكن وصفه " عند الصوفية . وهو يعتمد أيضا على التفرقة السابقة بين الوعى الصوفى والوعى المألوف الذى يستخدم الكلمات وهى أصلا " تصورات عقلية " لا يمكن أن تنطبق على التجربة الصوفية . ويرى المؤلف ، معتمداً على فكرة أفلوطين ، أن الصوفى يجد صعوبة فى استخدام اللغة أثناء التجربة الصوفية ، لكنه يستطيع استخدامها بعد التجربة أى عندما يتذكرها . يقول أفلوطين

" فى هذا الإدراك [الصوفى] ليس لدينا القدرة ، ولا الوقت لأن نقول أى شئ عنه . لكننا نستطيع بعد ذلك أن نتعقله ... " لكن قد تظهر هنا مشكلة جديدة وهى أن الصوفى يصعب عليه أن يتذكر تجربته ، لكن الواقع غير ذلك ، فعلى الرغم من أنه يقول إنه لا يستطيع أن يتحدث عنها ، فان الكلمات تتساقط من بين شفتيه ، وطالما أنه ينجح فى نقل جزء ولو ضئيل من تجربته ، فانه فى هذه الحالة يقدم وصفاً صحيحاً لهذا الجزء . وعندئذ لابد أن يكون قد أخطأ عند ما ظن أنه لا توجد لغة يمكن أن تنطبق على التجربة الصوفية .

أما الفصل السابع فيناقش فيه المؤلف " التصوف .. والخلود " ويثير مجموعة من التساؤلات : لو سلّمنا بأن الوعى - أو النفس أو الروح - يبقى بعد الموت ، فلابد أن نسأل : وعى مَنْ الذى يبقى ؟ . وعى الرجل الناضج فى سن الأربعين ، أم الوعى الفج للمراهق ، أم روح الطفل الرضيع وقد عادت إلى الظهور من جديد بعد الموت لتسير فى اتجاه الأزل ؟ . كما يشير أيضا إلى المتاعب التى تثيرها نظرية التطور ، فاذا كان الانسان قد تطور من الحيوان ، وإذا كان الوعى الانسانى سوف يبقى بعد الموت ألا يستتبع ذلك بقاء الوعى الحيوانى أيضا ؟

وينتهى المؤلف إلى أنه إذا كان التصوف يلقى ضوءاً على موضوع " الخلود " ، فربما جاء ذلك نتيجة " " للاحساس بالخلود " الذى هو إحدى السمات الشائعة بين جميع التجارب الصوفية ، وتأويل هذا الإحساس بأنه يعنى الخلود بعد الموت أكثر منه الخلود الآن . وأن التصوف رغم ذلك لا يقدم دليلا على بقاء الروح بعد الموت .

أما الفصل الثامن والأخير فيخصصه المؤلف لمناقشة العلاقة بين " التصوف " ، والأخلاق ، والدين " . ولعل أمتع ما فيه مناقشته للاتهام الذى يوجهه النقاد عادة إلى المتصوفة والذى يذهبون فيه إلى أن التصوف ليس إلا حيلة أنانية للهروب من مسئوليات الحياة ، وواجباتهم الأخلاقية تجاه إخوانهم من البشر ، فهو استمتاع بالغبطة والتأمل ، ومحاولة للخلاص الفردى ويضربون المثل على ذلك بالتصوف الهندى الذى وقف موقفاً سلبياً تجاه عذاب الناس وآلامهم ومشاكلهم . غير أن المؤلف يرفض هذا الاتهام ، ويرى أنه

" تعصب " من النقاد الغربيين ضد صوفية الشرق . ذلك لأن " بوذا " ، مثلا ، عندما وصل إلى الاستنارة وهو فى عزلته تحت شجرة " البو " لم يبق فى هذه العزلة ، بل هبط منها إلى الناس ليرشدهم إلى طريق الخلاص ، وكذلك فعل نُسّاك الهند الذين كانو يؤمنون بضرورة انتقال الشعلة من رجل الى رجل ، من خلال العلم الروحى ، وهم بذلك يوضحون طريق الخلاص الذى وجدوه أمام الآخرين ، فهم يُعلّمون ما يعتقدون أنه الحياة الطيبة أو الخيرة ، ولا يمكن أن نسم هذا النشاط " أنانية " ، كما يضرب المؤلف أيضا المثل " بغاندى " الذى هو النموذج الأول للعقلية الهندية ، وما كان له من نشاط روحى وسياسى واجتماعى فى طول البلاد وعرضها . ويدعو المؤلف فى النهاية إلى البحث عن مركب يجمع قيم الشرق والغرب معا لينير الطريق أمام الانسانية .

* * * *

أردنا فى هذه المقدمة أن نقدّم للقارئ خيوطاً مرشدة تساعده ، وتوضح له طريق السير فى هذا الكتاب الممتع ، لكن ذلك لا يغنى ، بالطبع ، عن قراءة الكتاب على مهل ، وبشئ من الروّية والتدبر ، حتى يستمتع هو نفسه بكل فصوله ، وليرى كيف يفكر الفلاسفة فى المسائل الروحية بعمق نافذ .

والله ، نسأل ، أن يهدينا جميعا سبيل الرشاد .

إمام عبد الفتاح إمام

الهرم – سبتمبر ١٩٩٧

" تصـــــدير "

هدفى من هذا الكتّاب هو دراسة هذه المشكلة : ما أثر " التجربة الصوفية " ، إنْ كان هناك مثل هذا الأثر ، على أكثر مشكلات الفلسفة أهمية ؟ سوف نبدأ من واقعة سيكولوجية لا يمكن إنكارها إلا عن جهل ، وهى أن بعض الموجودات البشرية تتعـرض أحيانـا لتحـارب غير عادية يطلق عليها إسماً مميّزاً هو " التجارب الصوفية " . وهى تجارب مدونـة ، أو يشـار إليهـا علـى الأقـل ، فـى آداب الأمـم المتحضـرة فـى جميـع العصـور . لكـن مـادامت صفـة " الصوفية " غامضة تماماً ، فلابد لنا أن نفحص أولا المجال ، فحصاً تجريبياً ، لنحـدد مـاهى أنواع وأنماط تلك التجارب التى تسـمى " صوفيـة " لنحددهـا ونصنّـف خصائصهـا الرئيسـية ولنعيّن حدود هذه الفئة من التجارب ، أو تلك الحالات الذهنيـة ، التـى اخترناهـا ووصفناهـا يمكن أن تلقى أى ضوء على مشكلات مثل : هل يوجد فى العالم أى حضـور روحـى أعظـم من الانسان . وانْ صحَّ وكان هناك مثـل هـذا الحضـور فمـا هـى علاقتـه بالانسـان ؟ ومـاهى علاقته بالكون بصفة عامة ؟ هل يمكن لنا أن نجد فى التصوف أى توضيح لمشكلات مثـل : طبيعة النفس (أو الذات) ، وفلسفة المنطق ، ووظائف اللغة ، وحقيقة ، - أو عدم حقيقـة - دعوى الإنسان فى الخلود ، وأخيراً طبيعة الإلـزام الخلقـى ومصـادره ، ومشـكلات الأخـلاق بصفة عامة ؟

استخدمتُ فى الفترة الأخيرة تعبير " الحضـور الروحـى " الـذى اسـتعرته مـن توينبـى A. Toynbee (١) . وتكمن ميزة هذا التعبير فى غموضه . لقـد ألقـى أحـد علمـاء الطبيعـة المتميّزين ، محاضرة عامة فسأله أحد المستمعين سؤالا غير مناسب هو : " هل تؤمن بوجـود الله ؟ " فأجاب " أنا لا أستخدم هذه الكلمة لأنها غامضة أكثر مما ينبغـى " . وفـى اعتقـادى

---

١) آرنولد توينبى (١٨٨٩ - ١٩٧٥) مـؤرخ انجليزى درس فـى اكسـفورد ثـم علـم بهـا (١٩١٢ - ١٩١٥) خدم فى وزارة الخارجية ، ووصل إلى قمة شهرته بكتابه العظيـم " دراسـة فـى التـاريخ " فـى عدة مجلدات . وهو بحـث فـى نمـو الحضـارات وتطورهـا وانحلالهـا مـن خـلال نظريـة " التحـدى والاستجابة . زار مصر عام ١٩٦١ و ١٩٦٤ وألقى بها عدة محاضرات (المترجم) .

أن هذه إجابة خاطئة . فقد كان ينبغي عليه أن يقول : " لهذا السبب فأنا أتحدث عن الحضور الروحى " وربما كانت تلك الإجابة أيضا غير دقيقة .

وإن كان من الأفضل أن تكون على حق على نحو غامض ، من أن تكون على خطأ على نحو واضح .

وهذا السؤال يوازى من بعض الجوانب سؤالاً مثل ما أثر تجربتنا الحسية ، كإحساسات اللون مثلا ، إذ كان هناك مثل هذا الأثر ، على مشكلة طبيعة الكون وبنيته ؟ وأنا أقول : " إنها توازى من بعض الجوانب " ، أما إلى أى حد يمكن أن نأخذ المماثلة والتشابه مأخذ الجد ، فتلك إحدى المشكلات التى نواجهها . أما القارئ الذى لا يغريه شئ يتجاوز تصدير هذا الكتاب ، فهو ليس مخولا أن يرفض فى الحال هذه المقارنة - مالم يُرد اتهام نفسه بالتحيز والحكم المبتسر .

أنا أكتب هذا الكتاب بوصفى فيلسوفاً وليس متصوفاً ، ولستُ أزعم لنفسى الخبرة أو التخصص فى أى مجال ثقافى من مجالات التصوف التى يناقشها هذا الكتاب . ولقد اخترتُ فى كل مجال عدداً محدوداً من أولئك الذين اعتبرهم من عظماء المتصوفة فى هذا الميدان ، وأقمتُ استنتاجاتى ، أساساً ، على دراسة مكثفة لهؤلاء الرجال . وفضلا عن ذلك فان نظرتى إلى الفلسفة هى نظرة فيلسوف تجريبى وتحليلى . لكنى لا أذهب ، من الناحية التجريبية ، إلى أن كل تجربة لابد أن ترتد بالضرورة الى التجربة الحسية . ولا أذهب - من الناحية التحليلية - إلى أن التحليل هو المهمة الوحيدة للفلسفة ، فأنا أضفى قيمة عظمي على ماسمى ذات مرة " بالفلسفة النظرية " واعتبر التحليل أداة جوهرية لهذه الفلسفة . ويمكن أن يكون التحليل غاية فى حد ذاته . لكنى أعتبره خطوة تمهيدية نحو اكتشاف الحقيقة .

معظم مَنْ سبقونى ممن كتبوا فى ميدان التصوف إما أن يكونوا فلاسفة غير متمرسين على الاطلاق . وإما أن يفكروا من منظور المناهج والأفكار والمصطلحات الفلسفية التى لم يعد فى استطاعتنا قبولها على أية حال فى العالم الأنجلوسكسونى . فمناهج الفلسفة فى هذا

العالم قد دخلت عليها ثورة من خمسين سنة خلت على يد مجموعة قليلة من الرجال كان يقودهم " جورج مور G.E. Moore " (١) . وأنا أعتقد أن الحكم على مافى هذه الثورة من قيمة باقية فى التاريخ المقبل ، يمكن الآن أن يصدر دون أن ينتمى المرء إلى أى مدرسة أحادية الجانب من مدارس التحليل المتنافسة التى يتقاسمها الآن ميدان الفلسفة مثل : الوضعيون المناطقة ، ومدرسة كارنب الصورية ، وفلاسفة أكسفورد من أصحاب " اللغة المألوفة ، والمؤمنون ، حقاً ، بفلسفة فتجنشتين " .

مَنْ سبقونا فى الكتابة فى ميدان التصوف لم يفعلوا شيئاً يساعدنا فى مواجهة العديد من المشكلات التى ناقشتُها فى هذا الكتاب . ولهذا فقد كان علىَّ أن أرتاد الميدان منفرداً وأن أشق طريقاً منعزلا لا أسترشد فيه بالماضى . ومن هنا فإن هناك عدداً من الأفكار فى هذا الكتاب قد تبدو كلها جديدة تقريباً ، وليس فيها سوى القليل من التهور . وأنا لا أقول ذلك على سبيل الزهو أو التباهى بالأصالة ، بل على العكس ، لأننى آمل أن يلتمس لى القراء بعض العذر فيما يجدونه من مثالب فى الحلول التى طرحتها . ولم أستطيع أن أمنع نفسى من طرح تساؤلات بدت لى جوهرية للبحث كله لكنها لم يحدث أن واجهت أسلافى ، فيما يظهر على الاطلاق . وكان علىَّ أن أناضل معها قدر استطاعى .

لابد لى من التشديد على أنه فى ميدان بالغ الصعوبة كهذا ، ليس فى استطاعتنا أن نتوقع " براهين " أو " دحض للبراهين " أو " تفنيدات " أو " ضروب من اليقين " . فالواقع أن المتصوف لا يجادل ولا يناقش ، فلديه يقينه الذاتى الداخلى . غير أن ذلك لا يثير سوى مشكلة جديدة محيّرة أمام الفيلسوف المسكين . وعلى أية حال فأقصى ما يمكن أن نتوقعه

---

١) جورج مور (١٨٧٣ - ١٩٥٨) فيلسوف بريطانى دافع بصفة عامة عن وجهة نظر الحس المشترك عن العالم وما يقال عنه فى اللغة المألوفة . أما فى الأخلاق فقد ذهب إلى أن أى محاولة للتوحيد بين الخير وأى مفهوم آخر كالسعادة ، مثلا ، هو مغالطة . يؤرخ لانتهاء التيار المثالى بمقاله " دحض المثالية " عام ١٩٠٣ كتب " أصول الاخلاق ١٩٠٣ " وبعض مشكلات الفلسفة عام ١٩٥٣ . (المترجم) .

فى هذا المجال هو فروض مؤقته ، وآراء معتدلة . وبالطبع غير العلماء هم وحدهم الذين يؤمنون بيقين العلم المفترض . أما العلماء فيعرفون أن الحلول التى يقدّمها ليست سوى حلول افتراضية ، ولا شك أن حلولنا سوف تكون حلولا افتراضية أكثر من ذلك .

ولقد تفضّلت مؤسسة بولنجن ، مشكورة ، بمساعدتى أثناء تأليف هذا الكتاب بأن قدمت لى منحة تفرغ جامعى لمدة ثلاث سنوات ، ثم مدَّتها إلى أربعة ، وأنا مدين بالعرفان لهذا العون .

و . ت . ستيس

" الفصـــل الأول "

" افتراضات مسبقة للبحـــث "

" الفصل الأول "

" افتراضات مسبقة للبحـــث "

أولا : البحث جدير بالدراســة :

كتب برتراند رسل - وهو فيلسوف لا يمكن لأحد أن يقول أنه يأخذ بالعاطفة دون العقل ، أو أنه أحمق ، أو أنه منحاز للتصوف - يقول فى مقال شهير " لقد شعر عظماء الرجال من الفلاسفة بالحاجة إلى العلم والتصوف معاً " . ثم يضيف " إنَّ وحدة المتصوف مع رجل العلم تشكل أعلى مكانة مرموقة ، فيما أعتقد ، يمكن إنجازها فى عالم الفكر " . وأيضا " هذا الانفعال [التصوف] هو الملهم لما هو أفضل ما فى الانسان " . (١) وذلك تقدير عال جدا لقيمة التصوف .

ويسوق رسل كنماذج لهذا الاتحاد بين التصوف والعلم عند عظماء الفلاسفة : هيراقليطس ، وبارمنيدس ، وأفلاطون ، واسبينوزا . لكن من الواضح أن هذه القائمة لا تستهدف الحصر بل تقديم نماذج فحسب .

ويشير برتراند رسل ، بذلك ، إلى مشكلتين ينبغى على الفلسفة أن تواجههما : المشكلة الأولى هى : مادام للتصوف قيمة عالية على هذا النحو كعنصر أساسى للفلسفة ، فينبغى علينا أن نبحث عن الأثر الذى يجعله مؤهلاً منطقياً للتأثير فى أفكار الفلاسفة . وثانيا : ماهو الأثر الذى يمارسه بالفعل فى أفكارهم ؟ والأولى هى مشكلة المنطق والفلسفة النسقية . والثانية هى مشكلة مؤرخ الفلسفة والمشكلة الأولى هى التى يهتم بها هذا الكتاب .

---

١) برتراند رسل " التصوف والمنطق ومقالات أخرى " لندن ، لونجمان عام ١٩٢١ ص ١ ، ٤ ، ١٢ .

لا شك أن الغالبية العظمى من فلاسفة العالم الأنجلو سكسونى يعتقدون أن النظريات الفلسفية التى استمدها فلاسفة الماضى - عن وعى أو بغير وعى - من التصوف ينبغى رفضها : - كالقول بأن الزمان أزلى . وأن المكان ليس سوى مظهر فحسب ، والقول بأن هناك المطلق الكامل ، وأن الخير والواقعى متحدان . لكن حتى ولو صّح ذلك فهل ينتج عنه أنه لا يمكن أن نستمد أية معتقدات فى الاطلاق من التصوف ، وأن الموضوع كله ينبغى رفضه على أنه هلوسة وهراء .. ؟ كلا على الاطلاق . انَّ مثل هذا التفكير اللامنطقى يشبه قولنا أنَّ جميع المعتقدات الكاذبة كانت تقوم فى العلم البدائى على أساس التجربة الحسية . ومن ثمَّ ينبغى علينا أن نرفض التجربة الحسية ، تماما ، كمصدر من مصادر المعرفة . فلو كانت المعتقدات التى أقامها فلاسفة الماضى على أساس التصوف غير مقبولة ، لكان ينبغى علينا أن نسأل أنفسنا عما إذا كان من الممكن أن يحل محلها بعض التأويلات الأفضل للتجربة الصوفية . وربما كانت هذه المقارنة بين التجربة الصوفية والتجربة الحسية مضللة تماماً . غير أن ذلك ينبغى أن يكون نتيجة للبحث ، وليس افتراضا يمنعنا من البحث . ومن هنا فان المشكلة الأولى التى تواجهنا فى هذا الكتاب هى ما إذا كانت التجربة الصوفية ، كالتجربة الحسية ، تشير إلى أى حقيقة موضوعية أم أنها مجرد ظاهرة سيكولوجية ذاتية .

ويمكن لنا أن نصوغ المشكلة التى يدرسها الكتاب بطريقة أخرى فنسأل : ماهى الحقائق ، إنْ كانت هناك أية حقائق ، يمكن أن يأتى بها التصوف عن الكون ، ولا يستطيع العلم أو العقل المنطقى أن يصل إليها ؟ لو طرحنا السؤال على هذا النحو فربما كانت إجابة رسل : إنَّ التصوف لا يصل بنا الى أية حقائق على الاطلاق . لأنِ العلم والتفكير المنطقى هما وحدهما اللذان يقدمان لنا الحقائق . واسهامات التصوف تنحصر فى المواقف النبيلة والاتجاهات الانفعالية الرفيعة تجاه حقائق اكتشفها العلم والعقل المنطقى . وحجة رسل فى هذا الموضوع عبارة عن قياس بسيط جميل جداً . يقول إنَّ ماهية التصوف هى الانفعال ، والانفعالات ذاتية بمعنى أنها لا تزودنا بأية حقائق موضوعية عن العالم الخارجى . كتب يقول " التصوف لا يزيد عن كونه شعوراً عميقاً مكثفاً حول ما نؤمن به عن الكون " (١) .

---

١) المرجع السابق ص ٣ .

وربما وافقنا على أن الانفعالات ذاتية . لكن لا أحد لديه أدنى علم بـآداب التصـوف العالميـة الواسعة يمكن أن يوافق على وصف رسل للتصوف بأنه انفعال فحسب .

قد يخطئ المتصوفة فى تأويلاتهم لتجاربهم . لكـن ينبغـى عليهـم أن يعرفـوا - ربمـا أفضل من رسل - ما هى تجاربهم ذاتها . وهم يقولون باستمرار أنهـا أقـرب إلـى الإدراكـات منها إلى الانفاعالات ، رغم أنه لا أحد ينكر أن لهم انفعالاتهم الخاصة كما أن لهم إدراكات خاصة . إن من الأفضل لمنْ يرغب فى البرهنة على أن التجربة الصوفية ذاتيـة أن ينسـب إليهـا ذاتية الهلوسة والهذيان ، من أن ينسب إليها ذاتية الانفعال .

ربما كان رسل على حق فى النتيجـة التـى انتهـى إليهـا مـن أن التصـوف ذاتـى ، ولا يكشف عن أية حقيقة عن العالم - وتلك إحدى المشكلات الرئيسية التى علينا أن نناقشـها ، لكن ينبغي على القارئ ألا يسير مع قياس رسل السطحى ، الذى يقوم علـى مقدمـات فاسـدة وغير مدروسة ، فيقول انَّ حالات التصوف هى مجـرد انفعـالات . وعلينـا قبـل كـل شـئ أن نصل الى معرفة أصيلة عما هو التصوف بالفعل ، قبل أن نرفض - متسرعين - أنَّ لقضاياه أيـة قيمة حقيقية . وسف أحاول أن أقدم شرحاً لبعض الوقـائع الفعليـة عـن التصـوف فـى الفصـل القادم . وسوف نجد عندئذ ، أنَّ العقبات فى طريق اتخاذ قرار بما إذا كان للتصوف أية قيمـة معرفية ، لو كانت هناك ، هى على أقصى درجـة مـن التعقيـد والخفـاء والمراوغـة . وسـوف تستغرق مناقشتنا لهذا الموضوع الفصل الثالث .

وإلى أن نصل إلى هذا الموضوع فإن علينا أن نلاحـظ أن كلمـة " التصـوف " نفسـها كلمـة سـيئة الطـالع ، فهـى تكسـوها غشـاوة . وتوحـى مـن ثـمَّ بـالتكفير الغـامض الضبـابى المضطرب . كما أنها ترتبط بالدين الذى يعارضـه عدد كبـير مـــن الفلاسـفة الأكـاديميين . وقد يدهش بعض هؤلاء الفلاسفة إذا علموا أنه على الرغم مـن أنَّ عـدداً كبـيراً مـن المتصوفـة كانوا من المؤلهة ، وأن عـدداً آخر كـانوا مـن أصحـاب وحـدة الوحـود ، فـإن هنـاك أيضـا متصوفة ملاحدة . وربما كان من الأفضل لـو استطعنا اسـتخدام كلمـات مثـل " الاسـتنارة " و " الاشراق " الشائعة الاستخدام فى الهند لنصف الظاهرة نفسها . لكن يبدو أنه لابد لنا فى

الغرب ، ولأسباب تاريخية ، أن نظل محافظين على كلمة " التصوف " ، وكل ما نستطيع عمله أن نحاول بالتدريج أن نتغلب على الأحكام المبتسرة التى تميل إلى الظهور .

عندما أشرتُ إلى آراء رسل استخدمتُ كلمتى " الذاتى " و " الموضوعى " اللتين لم يستخدمهما رسل نفسه . وربما يميل الفلاسفة المعاصرون الحذرون إلى تجنب هاتين الكلمتين لغموضهما ، فقد استخدمتا فى معان شتى ومختلفة جعلتهما عرضة للغموض والالتباس . لكن سيكون من المناسب لنا جداً أن نستخدمهما فى مراحل متأخرة من هذه المناقشة ، بشرط أن نشير إلى ما نعنيه بهما . وسوف أحاول فى الفصل الثالث أن أحدد بدقة قدر ما أستطيع ، معايير الموضوعية ، بالمعنى الذى أستخدمه هنا . لكن ربما استطعتُ ، فى هذه المرحلة ، أن أوضح الموضوع بقدر كاف بإعطاء أمثلة تحل محل التعريفات المجردة . إننا سوف نستخدم الكلمات فى هذا الكتاب بالمعنى الذى يمكن أن يقال فيه عن التجربة الحسية الحقة إنها موضوعية ، فى حين أن الهلوسات والأحلام ذاتية ، فعندما أجد أمام وعيى - فى التجربة الحسية الصادقة - شيئا أسميه منزلاً ، فانَّ هذا التمثل موضوعى بمعنى أنه يكشف عن وجود منزل حقيقى ، يحتل مكاناً فى العالم الخارجى مستقلاً عن وعيى به ، أما ما الذى يعنيه ذلك على وجه الدقة ، وما هى الأسس التى تجعلنا نؤمن به ، فتلك أسئلة ليس من الضرورى أن نفحصها الآن ؟ . غير أن صورة المنزل التى أراها فى الحلم ذاتية لأنه لا يوجد مثل هذا المنزل الواقعى فى العالم الخارجى أثناء الحلم . وبهذا المعنى يظهر التساؤل عما إذا كانت التجربة الصوفية موضوعية أم ذاتية . فهل تكشف عن وجود أى شئ خارج ذهن المتصوف ومستقل عن وعيه ؟ ولو صَّح ذلك فما هو نوع الوجود الذى تكشف عنه ؟

أيا ما كانت النتائج التى ننتهى إليها فى هذا الكتاب بصدد المشكلات السابقة - أو الأسئلة المرتبطة بها - فليس من الضرورى أن تكون لتلك الأسئلة مكانة الاستنتاجات الاستنباطية أو الاستقرائية . ومن الأفضل أن نستخدم كلمة " التأويل " بدلا من كلمة " الاستنتاج " ، وأنا أقترح أن نبحث ما إذا كانت أنواع التجارب المسماة بالتجارب الصوفية تبرز أية تأويلات بصدد طبيعة الكون التى يمكن - سواء أكانت استنتاجات منطقية أم لا -

أن نبيّن أنها من النوع الذى ينبغى على الناس المعتدلين قبوله . إنَّ المفاهيم الأساسية فى علم الطبيعة هى تأويلات للتجربة الحسية ولا يمكن استنتاجها منطقيا من وجود التجربة الحسية لكنها رغم ذلك تأويلات ينبغى أن يقبلها الناس المعتدلون (١) . والواقع أن وجود العالم نفسه مستقلاً عن الوعى هو تأويل للتجربة الحسية لا يمكن البرهنة عليه منطقياً . فاذا رأينا أن المشكلة الأولى أمامنا هى ما إذا كانت التجربة الصوفية موضوعية بطريقة مماثلة لموضوعية التجربة الحسية . فليس من الضرورى أن نندهش إذا ما وجدنا أن مثلا هذه النتيجة ، لابد أن تكون لها مكانة تأويلية مماثلة . لكن لا يمكن قبول أية نتيجة مالم تكن قائمة على تبرير عقلى من نوع ما (٢) .

بحثنا الحالى - كما أشرتُ من قبل - ليس تاريخيا ، وإنما هو بحث فلسفى نسقى . وليست مشكلتنا الأولى أن نسأل ما هى المعتقدات التى استمدها من التصوف أولئك الفلاسفة الذين ذكرهم رسل ، بل بالأحرى ما هى المعتقدات - لو كان هناك معتقدات - التى ينبغى علينا أن نستمدها كأناس معتدلين من التصوف . لكن من الطبيعى أن نضع فى اعتبارنا تلك المعتقدات التى كانت موجودة عبر التاريخ ، إذا أردنا أن ندرس بعضاً منها فحسب ، ونسأل هل يمكن تبريرها من الناحية العقلية أم لا . فالقضية - مثلا - التى تقول " انَّ الزمان غير حقيقى " كثيراً ما تكررت على أساس من التجربة الصوفية . لكننا لسنا معنيين بالتاريخ كتاريخ لكنى آمل أن أناقش الأثر الفعلى للتصوف على عظماء الفلاسفة فى الماضى ، والتراث الصوفى فى الفلسفة فى كتاب لاحق .

---

١) انظر مثلا فى هذه النقطة ملاحظات أينشتين التى اقتبسها فيلب فرانك فى كتابه " أينشتين : حياته وعصره " نيويورك عام ١٩٥٣ ص ٢١٧ - ٢١٨ . (المؤلف) .

٢) مشكلة التبريرات العقلية لتلك المبادئ والالتزامات الأساسية فى العلم والفلسفة والأخلاق ، والسياسة .. الخ التى لا يمكن البرهنة عليها لا عن طريق الاستنباط ولا الاستقراء ، درسها منذ عهد قريب برفسور جيمس ورد سميث فى كتابه " فكرة رئيسية أمام العقل " مطبعة جامعة برنستون عام ١٩٥٧ (المؤلف) .

هـذه الملاحظـات عـن الآراء التـى اسـتمدها الفلاسـفة مـن التصـوف يمكـن تطبيقهـا أيضـاً ، فـى الجـانب الأكـبر منهـا ، علـى آراء اسـتمدها المتصوفـة أنفسـهم مـن تجـاربهم الشخصية . وينبغى لبحث من هذا القبيل أن يكون مستقلاً عن آراء المتصوفة بقدر مـا يكـون مستقلاً عن آراء الفلاسفة ، ومن الطبيعى أن ننظر إلى آرائهم على أنها جديرة بأكبر قـدر مـن الانتباه والاحترام . لكنا لا يمكن أن نهبط إلى مستوى القبول الأعمى للتأويلات التـى يرويهـا المتصوفة عن تجاربهم الشخصية . لأن هناك شيئاً واحداً يبرر لنا الافتراض أن مـا هـو أساسـاً نفس التجارب فانه يؤل تأويلات متباينة عن طريق متصوفة مختلفين . والنقطة الهامة هـى أنـه كما أن التجارب الحسية يمكن أن يُساء تأويلها من أشخاص لهم تجارب حسـية ، فكذلـك التجارب الصوفية يمكن أن يسئ المتصوفة تأويلها . ومن ثمّ فـان الفحـص النقـدى والتحليـل المستقل لمعتقداتهم لازم هنا بقدر ما هو ضرورى فى الفحص المماثل لمعتقدات أى شـخص آخر .

ثانيا : مَثَل الحمار يحمل أسفـاراً :

هناك قصة قرأتها فى مكان ما ، تقول إنَّ النبى محمد قارن بين الباحث أو الفيلسـوف الذى يكتب عن التصوف دون أن تكون له أدنى تجربة صوفية بالحمـار الـذى يحمـل أسـفاراً من الكتب (١) . إنه لافتراض سابق لبحثنا أن هذه الحكمة الذكية ، إذا ما أخذتُ بحرفيتها ،

١) لستُ أدرى من أين جاء المؤلف بهذه " القصة " الغريبة فلا هى قصة ولا هى حديـث ولا هـى مقارنـة بين البـاحث الـذى يكتـب عـن التصـوف والحمـار الـذى يحمـل أسفاراً ! وانمـا هـى إحـدى آيـات الكتاب الكريم ونصها " مَثَلُ الذين حُمِّلُوا التوراة ، ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمـل أسـفارا .. " (الجمعة : ٥) فالآية تتحدث عن اليهود الذين نزلت عليهم التوراة وكلفـوا بـالعمل بهـا ، لكنهـم لـم يعملوا بما فيها فهم أشبه بالحمار الذى يحمل أسفاراً لا يتمتع بها . وهكـذا تكـون المقارنـة التـى قـام بها المؤلف بعيدة تماما عن المغـزى الحقيقـى للآيـة . وهـى مَثَل واضـح علـى عـدم عنايـة المفكرين الغربيين بدراسة الأفكار الإسلامية بعمق وإنما تناولها بسطحية شديدة ! (المترجم) .

وبقيمتها الصريحة ، تبالغ فى تصورى حمق الباحثين ، ومن الممكن للفيلسوف أو الباحث أن يُسهم إسهامات قيمة فى دراسة التصوف .

وربما كان من الطبيعي أن لا يثق المتصوف فى عين الباحث التى تحدق فى فضول ، ولا فى عقل الفيلسوف النافذ . ولقد عبَّر مؤلف مجهول عن هذا الموقف فى كتاب عنوانه " سُحب المجهول " كُتِبَ فى القرن الرابع عشر ومن المعتقد أن مؤلفه كتبه ليساعدأحد تلاميذه ليبلغ المستويات العليا من التأمل الصوفى . وهو يبدأ كتابه بمناشدة قوية أنْ لا يقرأ أحد كتابه مالم يكن لديه نية صادقة فى اتباع طريق الصوفية حتى نهايته . فالكتاب ، كما يقول مؤلفه ، لا يتجه إلى محبى الاستطلاع من الكسالى سواء أكانوا متعلمين أم لا .. " فهو يأمل " أن لا يتطفلوا عليه " . وهو يعارض " حب الاستطلاع للتعليم الزائد والبراعة الأدبية الموجودة عند العلماء الباحثين .. الذين طبَّقت شهرتهم الآفاق كما يعارض التملّق عند الآخرين (١) " . ومع ذلك فليس جميع المتصوفة لديهم نفس هذا الشعور ، فكثير منهم كانوا هم أنفسهم علماء وفلاسفة مثل : أفلوطين ، وأورتيجا ، وايكهارت وكثيرون غيرهم .

من الواضح أن التصوف ، شأنه شأن الموضوعات الأخرى ، قد يؤدى إلى ظهور اهتمام عملى أو نظرى . والاهتمام العملى هو ذلك الذى يكون عند الانسان الذى استلهم السير فى الطريق الصوفى . أما الاهتمام النظرى ، سواء أكان فى ميدان التصوف أو غيره ، إنما يكون عند ذلك الانسان الذى يريد ببساطة أن يعرف ، والذى يقدر المعرفة لذاتها . والمؤلف يُسمى هذا الدافع عند الانسان " حب الاستطلاع " . بينما كان أرسطو يسميه بالدهشة أو " التعجب " . لكن سواء استخدم المرء الكلمة بنغمة ازدرائية أو بتداعيات سارة ، فان حقوق العقل النظرى فى دراسة أى موضوع لا يتجادل بصدده المثقفون فى يومنا الراهن .

---

١) " سُحب المجهول " ترجمة ايرا برد جوف . نيويورك - مطبعة جوليان عام ١٩٥٧ ص ٥٤ و ص ٧٩ . (المؤلف) .

غير أن النقطة الهامة فى قصة الحمار الذى يحمل أسفاراً ، ربما لم تكن تعنى أن الباحث لا يحق له دراسة التصوف . بل بالأحرى أنه من المستحيل استحالة تامة أن يفعل ذلك ما لم تكن له هو نفسه تجربة صوفية . لقد قيل فى بعض الأحيان أنه كما أن الانسان الذى ولد أعمى لا يستطيع أن يتخيل ماذا يشبه اللون حتى لو حاول الشخص المبصر أن يخبره عنه ، فكذلك لا يستطيع غير الصوفى أن يتخيل ماذا تشبه التجربة الصوفية حتى لو حاول الصوفى أن يصفها له . ومن ثمَّ قيل انَّ الصوفى مهما كان ذكياً ، لا يستطيع أن يسهم بشئ ذى قيمة فى مناقشة موضوع التصوف لنفس السبب الذى لا يجعل الأعمى ، مهما كان ذكيا ، يستطيع أن يسهم بشئ ذى قيمة لفهم الضوء أو الألوان .

لا نستطيع أن ننكر أن هناك قوة فى هذا النزاع إلى الحد الذى يجعل الرجل الأعمى – على الأقل – يخضع لعائق سيكولوجى يمنعه من مناقشة نظرية الضوء لأنه لا يستطيع أن يتخيله ، والرجل غير الصوفى الذى يناقش أعمال التصوف يخضع لنفس هذه الظروف . لكن ليس من الواضح أبداً لِمَ يكون من المستحيل على الرجل الأعمى أن يُسهم بأى شئ ذى قيمة فى فزياء الضوء واللون فى الخلاف الذى نشب حول نظرية الجسيمات ونظرية موجات الضوء التى كانت فى وقت من الأوقات مشكلة بالغة الحدة . لأن ما يحتاجه علماء الفزياء هو فهم البنية ، وليس الاتصال المباشر بمضمون التجربة وهو الضوء . ولا يمكن أن نسير بالمقارنة إلى أقصى مدى ، لأن التجربة الصوفية النموذجية هى كما قيل ليس لها بنية وإنما هى " بلا شكل " . لكن المقارنة تظهرنا على أن حجة الاستحالة المزعومة المأخوذة من مناقشة الرجل الأعمى لنظرية الضوء ، لا يمكن طرحها فليس من الواضح أن هناك مثل هذه الاستحالة .

أما القول بأن الفيلسوف الذى لا يعترف أنه صوفى فهو لا يمكن أن يقول شيئاً ذا قيمة عن التصوف ، فلابد أن نشير أن كثيراً من أمثال هؤلاء الفلاسفة مثل :

وليم جيمس (١) ، وج . ب برات (٢) ، والعميد إنج (٣) ، ورودلف أوتو (٤) ، تقفز إلى الذهن في الحال . ولا شك أن المرء يستطيع أن يكتب قائمة طويلة بتلك الحالات إذا كان الأمر يتطلب ذلك . وربما قيل إنَّ ما كتبه هؤلاء الفلاسفة واهتم بقيمته غيرهم من الباحثين ، ليس له أدنى قيمة للمتصوف وربما لم يكن له قيمة في الحياة العملية للحياة الروحية للمتصوف . لكن إذا كان المتصوف نفسه مهتماً بنظرية التصوف ، وفلسفة التصوف ، كما هي الحال عند أفلوطين وكثيرين غيره ، فليس ثمة ما يمنع أن تستفيد تأملاته الفلسفية حول التصوف من القوى النظرية والتحليلية لغير المتصوف .

ومن المفيد أن ننظر عن قرب أكثر قليلا في حالة وليم جيمس . لقد كتب عن نفسه يقول إنَّ تكوينه الشخصي حال بينه تماما ، تقريباً ، وبين الاستمتاع بحالات التصوف لدرجة أنه يستطيع أن يتحدث عن تلك الحالات بطريقة غير مباشرة . ونتيجة لذلك فقد عبَّر ،

---

١) وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) فيلسوف وعالم نفس أمريكي كان في علم النفس من أوائل العلماء الذين أخذوا بغرضية السلوك البشري . أسس في جامعة هارفارد عام ١٨٧٥ أول معمل في علم النفس ، أما في الفلسفة فكان من أعلام المذهب البرجماتي . (المترجم) .

٢) جيمس بيست برات James Bissett Pratt (١٨٧٥ - ١٩٤٤) فيلسوف أمريكي من أصحاب الواقعية النقدية . قام بدور بارز في الدفاع عن التأثير المتبادل بين النفس والبدن ، وعما أسماه بالواقعية الثنائية . كتب مجموعة كبيرة من الكتب منها " الواقعية الشخصية " و " سيكولوجيا الإيمان الديني " و " الهند ومعتقداتها " و " المادة .. والروح " و " الوعي الديني " .. الخ . (المترجم) .

٣) وليم إنج (١٨٦٠ - ١٩٥٤) فيلسوف إنجليزي ، وعميد كلية القديس بولس في لندن من ١٩١١ إلى ١٩٣٤ . كان أفلاطونياً ومتخصصا في أفلوطين كان يعتقد أن نظام الصلاة الذي ينظمه المرء لنفسه يمكنه من دخول عالم الأزل ، عالم النور والسلام . (المترجم) .

٤) رودلف أوتو (١٨٦٩ - ١٩٣٧) لاهوتي برتستانتي ألماني كان أستاذاً للاهوت في جامعة "ماربورج " (١٩١٩ - ١٩٣٧) عرض في كتابه " فكرة القدسي " عام ١٩١٧ الإحساس الخارق والشعور بالمقدس وهو خاصية عامة في جميع التجارب الدينية ، وهو يجاوز العقل والمعرفة وما إلى ذلك . (المترجم) .

بتواضع ، عن شكه فى كفاءته فى تقديم أى شئ ذى قيمة . (١) ومع ذلك فلستُ أستطيع أن أرى كيف يمكن إنكار أن اسهامه فى فهم الموضوع كان ، فى الواقع ، ذا قيمة كبيرة جداً . ومن الواضح أن جانباً هاماً من سبب ذلك هو أنه على الرغم من أن وليم جيمس ربما لم يستمتع بحالات الوعى الصوفية ، فقد كان تعاطفه المزاجى مع التصوف قوياً جداً . مما يوحى بأن التعاطف مع التصوف ، حتى من جانب الفيلسوف غير الصوفى ، قد يعطيه قدراً ما من البصيرة للنفاذ فى حالة الذهن الصوفية ، ومن ثمَّ قدراً من الكفاءة لمناقشتها . وكثيراً ما قيل إنَّ الناس جميعاً - تقريبا - هم بمعنى أو بآخر متصوفة بطريقة بدائية أو فجة . على الرغم من أن الوعى الصوفى عند معظمنا يكون مدفوناً أو مطموراً فى أعماق اللاشعور ولا يظهر على سطح ذهننا إلا ى صورة مشاعر غامضة فى الاستجابة المتعاطفة لدعوة المتصوف الأكثر وضوحا . واذا استخدمنا التعبير الشائع ، قلنا إن المتصوف عندما يتحدث فإن شيئا فى أقواله " يدق الأجراس " فى أعماق مستمعيه فيظهر ما لديهم من تعاطف ورقة فى الشعور .

ومع ذلك فربما اعترض معترض فقال إنَّ موقف التعاطف ليس خاصية من خصائص البحث الفلسفى ، مادام ذلك يتعارض مع الموضوعية وعدم التحيز . فقد يولّد الشعور بالتعاطف ميلاً مسبقاً للاعتراف بسهولة أكثر مما ينبغى بدعوى المتصوف أنه يصل من خلال تجربته إلى معرفة بطبيعة الواقع ، لا تتاح لغيره من الناس . ويستمر الاعتراض فيقول إنَّ الفيلسوف يسترشد بعقله فقط دون مشاعره . ولا شك أن هناك قدراً من الحق ، ليس كبيرا ، فى هذا الاعتراض . ذلك لأنه يستحيل أن يكون هناك موجود بشرى بغير مشاعر . ومن هنا فإنه لا يمكن أن يكون هناك موجود بشرى يخلو من التحيز ويقترب من الآلة الحاسبة . ولو قال الناقد إنه ينبغى على الفيلسوف أن يتجنب موقف التعاطف ، فإننا ، يقينا ، لا نوصى بموقف العداء واللا تعاطف الذى سيكون بدوره مبتسراً على الجانب الآخر . أيمكن أن يكون لدى إنسان ما موقف محايد تماما . ؟ إنَّ الموقف المحايد تماما سوف يعادل ببساطة عدم الاهتمام بالموضوع . ويبدو لى أن برتراند رسل قد قال الكلمة

١) وليم جيمس " صنوف من التجربة الدينية " نيويورك ، المكتبة الحديثة ، ص ٣٧٠ (المؤلف) .

الأخيرة فى هذا الموضوع يقول : " إن الموقف الصحيح فى دراستنا لأى فيلسوف هو أن لا نجلّه ولا نحتقره بل نُبدى نحوه فى البداية نوعاً من التعاطف المشروط ، حتى يكون من الممكن أن نعرف ما الذى نشعر به عندما نؤمن بنظرياته ، وعندئذ فقط نقوم باحياء الموقف النقدى .. " (١) .

وهناك نقطة أخرى يمكن أن يقول بها الفيلسوف غير الصوفى لصالحه ، وهى أن المتصوفة أنفسهم يتفلسفون . وهم حين يفعلون ذلك يهبطون إلى المستوى العقلى ، ومن ثم لا يمكن لهم أن يتوقعوا الافلات من النقد والتحليل العقلى . فلا يمكن لهم غزو أرض الفيلسوف ، ثم ينكروا عليه فى الوقت نفسه الحق فى مناقشة أقوالهم الفلسفية . ولو أنهم حصروا أنفسهم فى وصف الأنواع الخاصة من تجاربهم ، فإن الفيلسوف الذى ليست له هذه التجارب ، لن ينتقد أقوالهم فيما عدا أنه سيسمح له بالتساؤل كيف تتفق هذه العبارات مع عبارات أخرى يقول بها المتصوفة ، عادة ، وهى أن تجربته الخاصة لا يمكن أن توصف ولا أن يتفوه بها . غير أن المتصوفة يسيرون ، فى العادة فيما وراء الوصف المحض ، فيقومون باستنتاجات فلسفية عامة عن العالم ، وعن طبيعة الواقع ، وعن وضع أحكام القيمة ومصدرها - وهى كلها موضوعات تقع داخل المنطقة المشروعة للفيلسوف . فهم مثلا يقولون عبارة مثل " الزمان غير حقيقى " أو أنه " ظاهر محض " أو وهم " ولا جدال فى أن الفيلسوف ليس مؤهلا لفحص وتحليل هذه العبارات ، أو رفض قضايا من هذا النوع إذا رأى ذلك مناسباً . والمتصوفة بدورهم لا يكفون عن ذكر قضايا فلسفية عامة من هذا النوع ، وإن كانت معزولة . ولقد ذهبوا بعيدا ، فى الشرق على الأقل ، وشيدوا مذاهب فلسفية كاملة تقوم على أساس تجاربهم الصوفية . ومن الواضح أنهم حينما يفعلون ذلك يعطون لجميع الفلاسفة الآخرين الحق فى فحص مذاهبهم وتقييمها .

والفيلسوف ، كما سبق أن ذكرنا من قبل الذى ليس له تجارب صوفية لديه عائق سيكولوجى يحتم عليه تناول وصف الصوفى لتجاربه بطريقة غير مباشرة . وهناك كثرة من

---

١) برتراند رسل : " تاريخ الفلسفة الغربية " ، نيويورك عام ١٩٤٥ ص ٣٩ .

هذه الأوصاف رغم الحديث عنها على أنها لا يمكن التفوه بها . ولابد للفيلسوف أن يحاول بقدر الإمكان التغلب على هذا العائق عن طريق الاستبصارات التى يقدمها له خياله المتعاطف .

ثالثا : المبدأ الطبيعـــى :

إننا نزعم ، على الأقل كمسلّمة منهجية ، شمول سيادة القانون فى الطبيعة ، وذلك يعنى أن جميع الأحداث والموجودات الميكروسكوبية التى تقع فى عالم الزمان والمكان يمكن تفسيرها بواسطة الأسباب الطبيعية بغير استثناء .

ولابد لنا الآن أن نفحص بعض الأمور التى ينطوى عليها هذا المبدأ الطبيعى . وأن نلاحظ أيضاً بعض الأشياء القليلة التى لا يتضمنها . إنَّ هذا المبدأ يمكن أن ينطبق ، طبقا لما قلناه ، على الأحداث الميكروسكوبية . وتلك الأحداث هى وحدها التى سنهتم بها فى هذا الكتاب . ومن ثمَّ فلسنا فى حاجة إلى أن نضع فى حسابنا مبدأ اللاحتمية فى الفزياء النووية . وكذلك فإنَّ القول بأن قوانين الطبيعة فى العالم الميكروسكوبى إحصائية وليست مطلقة – هو قول لا يعنينا . ويمكن أيضا أن نتجاهل القول بإمكان أن يكون الماء قد جرى إلى أعلى الجبل ذات مرة من مليون سنة .

وليس للمبدأ الطبيعى أية علاقة بمشكلة حرية الارادة – فالحتمية ، اذا كانت هى ما يتضمنه هذا المبدأ ، لا تتعارض مع الإرادة الحرة ، كما أن اللاحتمية ليست مُعيناً لها . ولقد سبق أن ناقشت هذا الموضوع بالتفصيل فى مكان آخر ولن أكرر هنا ما سبق أن ذكرته . (١)

---

١) انظر كتابى " الدين والعقل الحديث " عام ١٩٥٢ (المؤلف) وقد ترجمناه إلى العربية ، ونشرته مكتبة مدبولى . راجع الفصل الحادى عشر (المترجم) .

إنَّ المبدأ الطبيعي يمنعنا من الإيمان بأن هناك تقطعات تحدث في المسار الطبيعي للأحداث أو تدخلات عشوائية من موجود يعلو على الطبيعة . لقد عرف ديفيد هيوم المعجزة بأنها كسر لقوانين الطبيعة . والمبدأ الطبيعي ينكر وقوع معجزات بهذا التعريف . لكن قد تكون هناك تصورات للمعجزة فضفاضة أكثر لا تتناقض مع المذهب الطبيعي . فمثلا " بروفسور س.د. برود " لأغراض خاصة ترتبط بالبحث الروحي ، يُعّرف المعجزات بأنها أحداث هي استثناءات ، لا من القوانين الطبيعية ، بل من افتراضات معينة للحس المشترك " (١) .

فالمعجزات المزعومة في منطقة لورد Lourdes(٢) يمكن جداً تفسيرها عن طريق القوانين العلمية التي نجهلها حتى الآن . فالاضطرابات الانفعالية العميقة - كتلك التي تتضمنها كثير من الأزمات الدينية - كثيراً ما يصحبها تغيرات جسيمة هامة في الكائن الحي كما هو معروف جيداً ، رغم أننا لا نستطيع حتى الآن صياغة قوانين مثل هذه الأحداث . وتنطبق نفس هذه الملاحظات على القوى الشافية التي تُنسب في بعض الأحيان إلى عباقرة دينيين . لكنا نستطيع أن نستخدم ضد المعجزات ، إذا ما عرفناها بأنها كسر فعلي للقانون ، حجة أشد قوة من الحجة التي استخدمها ديفيد هيوم . لا أهمية لمقدار ما يدهشنا من الحدث أو القول بأنه يعلو على الطبيعة ، فلن تكون لدينا أبداً أسس مقنعة - مالم تكن على علم محيط بكل شئ - للقول بأن المعجزة كسر للقانون الطبيعي . لا نستطيع أن نقرر ذلك مالم نكن على يقين من أننا نعرف معرفة تامة ، ونفهم كل قانون طبيعي في الكون ، طالما أن أي قانون نجهله يمكن أن يقدّم لنا التفسير المطلوب .

---

١) ش.د. برود " الدين ، والفلسفة ، والبحث الروحي " نيويورك عام ١٩٥٣ الفصل الأول (المؤلف) .

٢) بلدة في الجزء الجنوبي الغربي من فرنسا ، أصبحت منذ عام ١٨٥٨ مقصداً للحجاج المرضى من الكاثوليك التماساً للشفاء بعد الذى أذيع من أن العذراء تجلّت غير مرة في مغارة هناك لفتاة ريفية إسمها برناديت (المترجم) .

إذا فهمنا الصلاة – على نحو ربما لا يفهمها به اللاهوتى المثقف – بأنها التماس من الله لتغيير مسار الأحداث الطبيعية ، فإننا لا يمكن أن نؤمن بفاعلية الصلاة التى نفسرها على هذا النحو ، فالصلاة ، مثلا التماسا لإنزال المطر فى أوقات القحط خُلف محال ، لأن الطقس لا يتحدد إلا بالظروف الجوية وحدها . والصلاة ، بالطبع حتى إذا كانت تؤدى التماساً لطلب مُعيّن ، يمكن أن تسير هى نفسها فى طريق طويل لكى تجلب التغيرات المطلوبة . ومن المحتمل أن يحدث ذلك عندما يكون ما نسعى إليه هو تغير فى القلب أو الذهن أو حتى جسم الشخص الذى يُصلى ، وليس تغيراً فى العالم الخارجى . إنَّ الصلاة من أجل تحسن الصحة أو لاستلهام قوة روحية أو أخلاقية أكبر سوف تؤدى إلى تحريك سلسلة من الأحداث السيكولوجية . ومثل هذه التوقعات والتحسن فى الأمور المعنوية ، هى التى يبدو أنها تأتى استجابة للصلاة . وهذا ما يمكن لأى عالم من علماء النفس أن يتوقعه ، وليس هو بالطبع شيئاً معجزاً ولا حتى مثيراً للدهشة .

غير أن تاريخ التصوف يزودنا بتبريرات أعمق كثيراً ، بصدد تأدية الصلوات أو " التضرعات " ، من الاعتبارات السطحية التى ذكرناها الآن توا " . فالصلاة كما يفهمها المتصوفة المسيحيون تستهدف أساساً الاتصال أو الاتحاد بما يعتبرون الموجود الالهى . وليست التماسات لمعروف أو رعاية اللهم إلا بمقدار ما ينظر المتصوف إلى الاتحاد نفسه ، بالطبع على أنه أقصى معروف يمكن للموجود البشرى أن يسعى إليه . وتشكل هذه الصلوات درجات فى سُلّم الممارسات الروحية التى تؤدى إلى الغاية التى يرغبها الوعى الصوفى . فمن المعروف جيدا عن القديسة تريزا أوف افيلا St. Terese of Avila (١) ، وغيرها من المتصوفة أنها اتخذت الكثير من هذه الخطوات ، وقامت بها بنظام واحدة إثر الأخرى ، وهناك روايات مفصلّة ، عن ذلك . وكل منا يعرف أن هناك تمرينات على النفس القصد منها احداث حالات صوفية معينة . وهناك ، بنفس الطريقة ، تمرينات ذهنية ، وأنواع معينة من

١) تريزا أ ف أفيلا (١٥١٥ – ١٥٩٢) متصوفة أسبانية وراهبة ، تعتبر من كبريات المتصوفات فى تاريخ الكنيسة الكاثوليكية أسست نظاما للراهبات عام ١٥٦٢ (المترجم) .

التأمل والتركيز يقوم بها المتصوفة وفى ذهنهم الغاية نفسها . والصلاة إذا ما فُهمت فهماً سليماً ، هى إسم آخر لتلك المجهودات الذهنية للوصول إلى التجارب الصوفية . إنَّ الصلاة إذا فُهمت على أنها التماس لمعروف فهى فساد شائع للصلاة الحقيقية .

إنَّ الخلط بين المبدأ الطبيعى والمذهب المادى أو افتراض أنه يتضمنه ليس سوى سوء فهم لهذا المبدأ . كما أن المذهب الطبيعى لا يتعارض مع وجهة النظر الديكارتية التى تذهب إلى أن الأفكار والأحداث الذهنية بصفة عامة ليست مادية . وحتى إذا لم تكن الأحداث السيكولوجية مادية فإنها يمكن أن تكون محكومة بقوانين سيكولوجية صارمة أو قوانين سيكو - فزيائية مثلها مثل الأحداث الفزيائية المحكومة بقوانين طبيعية .

وفضلا عن ذلك فإن المبدأ الطبيعى لا يتعارض مع الايمان " بحقيقة مطلقة " ، أو الإيمان بالمطلق أو الله - تلك الحقيقة التى تقع خارج أو تجاوز عالم الزمان والمكان . أيا ما كان معنى العبارات المجازية " يقع خارجاً عن " أو " يجاوز " أو " يعلو على " . أن كل ما يتطلبه هذا المبدأ هو ألا يتدخل هذا الوجود أو تلك الحقيقة ، فتقطع السلسلة السببية للنظام الطبيعى . وهذا المبدأ لا يتعارض ، مثلا ، مع المذاهب الفلسفية عند هيجل ، وبرادلى ، فعلى الرغم من أن هذه المذاهب ليست محببة فى المناخ الفلسفى فى يومنا الراهن ، فإن أولئك الذين يرفضونها يفعلون ذلك على أسس تجريبية أو وضعية ، لا على أساس أنها تتعارض مع المذهب الطبيعى . وسوف يتضح فيما بعد أنها ، على العكس ، لا تتعارض مع المبدأ الطبيعى ، وذلك من تعريفنا لهذا المبدأ أعنى عندما نسوق القضية التى تقول أنَّ جميع الأشياء والأحداث " فى عالم الزمان والمكان " يمكن تفسيرها بالأسباب الطبيعية بغير استثناء .

غير أن المشكلة الأكثر أهمية أمامنا الآن هى أن نفهم أثر هذا المبدأ الطبيعى على التصوف والمشكلات الفلسفية التى يثيرها . إنَّ المذهب الطبيعى يتضمن أولا القول بأن منشأ الحالات الصوفية فى الذهن البشرى هو ذاته نتيجة للأسباب الطبيعية . وهى لا تشكل على الإطلاق أى استثناء لسيطرة القانون . وقد يكون من الأهمية بمكان أن نلاحظ أن هذه

الوجهة من النظر لا يعتنقها المؤلف فقط ، بل العديد من المتصوفة . وعندنا ر.م. بك R.M.Bucke الذى يقول مثلا إنَّ كتابه " الوعى الكونى " جاء نتيجة مباشرة لاشراقة صوفية مفاجئة أشرقت فى داخله بلا توقع ودون أن يسعى إليها . و " الوعى الكونى ... ينبغى أن لا يُنظر إليه على أنه - بأى معنى - يعلو على الطبيعة أو يجاوز المألوف ، فهو ليس أكثرمن نمو طبيعى " (١) . وهو يؤكد - فى نفس هذا الخط - أنَّ مثل هذا الوعى يسير الآن فى عملية تطور - طبقاً لمبادئ تطورية مألوفة ، فى النوع البشرى ، وأنه يقصد أنْ يصبح يوماً ما الوضع السيكولوجى للغالبية العظمى من الجنس البشرى . وربما كان فى استطاعة المرء أن ينظر إلى هذه النبوءة الأخيرة على أنها لا يدعمها دليل ، لكنها على أية حال تشهد على التصاق " بك " الشديد بالمذهب الطبيعى ، وهو يقترح - بنفس هذه الروح ، تفسيراً طبيعياً " للأضواء " ، وهى إدراك لنور ذاتى لكنه شبه فزيائى يصاحب أحياناً - وليس دائماً - بداية الوعى الصوفى ، على أنه إعادة ترتيب الجزئيات فى المخ (٢) . وادوارد كاربنتر E. Carpenter متصوف طبيعى آخر طرأت عليه حالات دورة من الإشراق ، يرفض كذلك فى كل مكان القول بأن الحالات الصوفية تعلو على الطبيعة أو أنها معجزات . وإنما هى فى رأيه تخضع لقوانين النمو السيكولوجى المألوفة (٣) .

ولا جدال فى أن هذه الوجهات من النظر تتعارض مع أفكار كثيراً ما عبَّر عنها المتصوفة المسيحيون فى العصور الوسطى من أمثال " القديسة تيرزا " ، و " القديس يوحنا حامل الصليب " ، و " هنرخ سوزو " ، وكثيرون غيرهم ، الذين نظروا إلى تجاربهم على أنها هبة من الله تعلو على الطبيعة . لكن على حين أننا نُسلّم بعظمتهم الفائقة كمتصوفة ، وبالأهمية العامة لشهادتهم ، (التى كثيراً ما سوف نعتمد عليها فى الفصول القادمة)

---

١) ر . م . بك " الوعى الكونى " نيويورك عند الناشر ديتون ص ١٢ (المؤلف) .

٢) المرجع السابق ص ٣٤٥ (المؤلف) .

٣) ادوارد كاربنتر : " من قمة جبل آدم إلى جزيرة إلفانتا " ص ٢٤٢ - ٢٤٦ وفقا لاقتباس ر.م. بك . (المؤلف) .

كخصائص فينومينولوجية للتجارب الصوفية ، فإننا لا نستطيع أن نقبل ، دون تحليل دقيق ، وتمحيص حذر ، تأويلاتهم اللاهوتية أو الفلسفية ، لتجاربهم . فلم يكن من المدهش أو الغريب فى عصور ما قبل العلم التى عاشوا فيها - لاسيما فى حالة القديسة تريزا - الذى كان يفتقر إلى القدرة النقدية - أقول لم يكن من المدهش أنهم لم يقبلوا أو يفهموا السيادة الشاملة للقانون .

فى استطاعتنا إذن ، أن نقول إنه يمكن تفسير منشأ الوعى الصوفى ، من منظور التركيبة السيكولوجية والفسيولوجية لأصحابها . غير أنه لمن الأهمية القصوى - مع ذلك - أن ذلك ليس له أدنى أثر على مشكلة الطابع المعرفى المزعوم لهذه التجارب ، ولا على ذاتيتها أو موضوعيتها ، أو زعمها باكتشاف حقائق عن طبيعة الكون . لأن القول بأن الظروف السابقة - السيكولوجية والفسيولوجية - هى التى تحدد هذه التجارب هو أيضا قول يصدق على التجارب الحسية ، وعلى الوعى البشرى كله . فرؤية شئ ما بواسطة العين تحدده بنية العين وحالة الجهاز العصبى ، كما تحدده الخلفية ، والعادات ، والتوقعات السيكولوجية . وكذلك أيضا العمليات العقلية الاستدلالية لعالم الهندسة ربما كانت مشروطة بالعمليات الجسدية والذهنية السابقة . ومع ذلك فلا أحد يشك أنَّ الإدراك الحسى والاستدلال يؤديان إلى حقائق عن العالم الخارجى . وليس هناك مبرر أكثر من ذلك حتى نفترض أن الإدراكات الصوفية ليست سوى وهم ، لأنها لا يمكن أن توجد بدون المخ والجهاز العصبى ، أكثر من افتراض أن الرؤية البصرية ليست سوى وهم لأنها لا يمكن أن توجد بدون العين والأعصاب البصرية .

وقد يقال إنَّ الإدراكات الحسية لا تسببها بنية الكائن الحى أو حالته إلا جزئيا فحسب ، أما الجانب الجوهرى الآخر فيسببه مثير من العالم الخارجى . على حين أنه فى حالة الحالات الصوفية للذهن ليس هناك مبرر لافتراض أنها ليست كلها نتائج لأسباب من بينها عضوية ومن بينها سيكولوجية . وأن هذا الفرق ربما كان هو ما يبرر لنا - ونحن ندرس الحالات الصوفية - أن نقول إنها ذاتية خالصة ، على حسين أننا نُسلّم بالطبع أنَّ الإدراكات الحسية لها مرجع موضوعى بسبب المثيرات الخارجية التى هى جزء من أسبابها .

غير أن هذه الحجة لا تصلح ، لأن وجود المثير الخارجي فى حالة الإدراك الحسي لا يُعرف مستقلاً عن التجربة الحسية . فوجوده هو نفسه تأويل لهذه التجربة . ومن ثم فالتجارب الحسية والصوفية ، من هذه الزاوية ، تقوم على أساس واحد . فوجود أى شيء موضوعى تشير إليه هذه التجارب هو فى جميع الحالات ، تأويل للتجربة وليس أكثر من ذلك . وإذا كانت واقعة أننا لا نستطيع أن ندرك الموضوعات المادية بدون العين والأذن والمخ ، لا يمنعنا من تأويل التجربة الحسية بوصفها تشير الى شيء موضوعى ، فإننا لا نحتاج إلى القول بأننا لا يمكن أن تكون لنا تجربة صوفية بدون آليتها السيكولوجية المناسبة ، وأن نستنتج من ذلك أنها لا يمكن أن تكون شيئاً سوى وهم ذاتى .

قد يقال ضدنا لو كان بحثنا سوف يأخذ بوجهة النظر التى تقول أن التجربة الصوفية موضوعية بمعنى أنها سوف تكشف عن واقع حقيقى لمطلق ما مثل الواحد عند أفلوطين ، أو الذات الكلية فى أسفار الفيدانتا أو الله عند المؤلهة ، فسوف يتناقض ذلك مع المبدأ الطبيعى ، إذ ينبغى علينا أن نقول ، عندئذ ، أنَّ التجربة الصوفية يسببها فى جانب من جوانب أحداث عضوية ، ويسببها المطلق فى جانب آخر . وذلك يعنى السماح لتدخل سبب خارج الطبيعة . لكن يمكن أن يقال الشيء نفسه عن السببية المزعومة للإدراكات الفزيائية بواسطة الأكترونات ، والموجات وما إلى ذلك . فالقوانين الطبيعية هى علاقات تقوم بين الظواهر التى يمكن أن نلاحظها ، بين ، مثلا ، الحالة التى يمكن أن نلاحظها للبرودة وتجمد الماء الذى يمكن ملاحظته . غير أن الجزئيات والموجات تقع خارج وخلف سطح ظواهر العالم بنفس الطريقة التى يقع بها المطلق – على الرغم من أن الوضع الأنطولوجى للأحداث النووية لابد ، بغير شك ، أن يختلف أتمّ الاختلاف عن الوضع الأنطولوجى للمطلق . لدينا فى كلتا الحالتين خطوط سببية مزدوجة ، إذا كانت كلمة السبب هى الكلمة المناسبة فى الحالتين . خط واحد من الأسباب – فى الحالتين – يجرى خلال السطح الظاهر للعالم ، ويأتى الخط الثانى من خلف السطح بزوايا قائمة إن صحّ التعبير .

وقد يستمر المعترض فيقول انه حتى لو سلّمنا بوجود المطلق خارج النظام الطبيعى ، فان ذلك يتناقض مع المبدأ الطبيعى . غير أنَّ هذا المبدأ على نحو ما عرفناه فى الفقرة الأولى من هذا القسم ، لا يسلّم إلا بالسيطرة الشاملة للقانون داخل الطبيعة ، فهو لا ينكر إمكان وجود واقع حقيقى Reality خارج الطبيعة . رغم أن الفلاسفة الطبيعيين قد ينكرون ذلك . ومن المسلّم به أن الواحد عند أفلوطين أو الذات الكلية ، أو الوجود الالهى سوف يكون مفارقاً للطبيعة ، لكن لابد لنا أن نلاحظ أنه لن يكون وجوداً " يعلو على الطبيعة " أو فوق الطبيعة بالمعنى الشائع لهذه الكلمة الذى يتضمن التدخل الفضولى العشوائى لإله شخص ، أو مجموعة من الآلهة أو الأرواح . وهذا ما يحرّمه المبدأ الطبيعى على نحو ما تصورناه . سوف يتضح أنه ربما كان هناك وجود واقع حقيقى - أو أكثر - خارج الطبيعة " لا يعلو عليها " أو ليس فوقها ، بالمعنى الخارجى ، لو أننا تأملنا " عالم المثل " عند أفلوطين - فالمثال على نحو ما يتميّز عن الصورة عند أرسطو - يقع خارج الزمان والمكان ، لكن سوف نسيء استخدام اللغة لو قلنا إنه يعلو على الطبيعة أو أنه فوقها .

نحن هنا ، بالطبع لا نناقش القول بأن للتجربة الصوفية مرجعها الموضوعى ، فتلك إحدى المشكلات الرئيسية التى سوف ندرسها فى الفصول القادمة . وإنما النقاط الرئيسية التى نناقشها هى فحسب أن المبدأ الطبيعى يترك الباب مفتوحاً ، لتحسمه الدراسة التالية . ويستحيل الحكم مسبقاً ضد مزاعم الصوفى بأن تجربته تكشف له عن حقائق حول الواقع الحقيقى Reality .

رابعا : مبدأ اللامبالاة السببى :

مبدأ اللامبالاة السببى هو على هذا النحو : لو أن ل " س " تجربة صوفية هى " ص ١ " . ولو زعم " ع " أن له تجربة صوفية هى " ص ٢ " . ولو كانت الخصائص الفينومينولوجية للتجربة " ص ١ " تشبه تماماً الخصائص الفينومينولوجية للتجربة " ص ٢ " ، بقدر ما يؤكده " س "و " ع " ، فانه لا يمكن " عندئذ ، النظر إلى هاتين التجربتين على أنهما

من نوع مختلف . فلا يمكن أن يقال ، مثلا ، انّ احداهما تجربة " أصلية " وأن الثانية ليست كذلك، لأنهما ، ببساطة ، يظهران من ظروف سببية مختلفة .

ويبدو أن المبدأ ، منطقياً ، واضح بذاته وربما لا يكون هذا المبدأ هاما جدا فى الوقت الحالى ، وربما لا يكون له تطبيق واسع على الوقائع الموجودة . لكنه قد يصبح هاماً فى المستقبل . ونحن نتحدث عنه هنا لأنه يقال أحياناً أنَّ التجربة الصوفية يمكن أن تحدث نتيجة للمخدرات والعقاقير من أمثال حمض المسكل Mescalin (١) . ومن ناحية أخرى فإن أولئك الذين وصلوا إلى حالات صوفية نتيجة لممارسات روحية شاقة وطويلة من صوم وصلاة وأعمال أخلاقية عظيمة - ربما استمرت عدة سنوات - يميلون إلى إنكار أن العقاقير يمكن أن تحدث تجربة صوفية " أصيلة " ، أو ينظرون شذراً ، على الأقل إلى مثل هذا الزعم . إنَّ مبدأنا يقول أنه لو كان لا يمكن التمييز بين الصفات الفينومينولوجية للتجربتين ، فلا يمكن لنا أن ننكر أنه إذا كانت إحداهما فلابد أن تكون الثانية أصيلة أيضاً . ومع ذلك فإن هذه النتيجة سوف تنتج من المقدمات المبتذلة لاحداهما ، رغم الانزعاج الذى يمكن أن نتفهمه الذى يحدث للراهب ، والقديس ، والبطل الروحى ، عندما يقال له إنَّ جاره الدنيوى العابث - الذى لم يفعل شيئا قط يجعله يستحق هذه التجربة - قد وصل إلى الوعى الصوفى عندما ابتلع بعض الحبوب .

لكن يظل السؤال قائماً : هل حقا تجربة " المسكل " تشبه ذاتيا تجربة القديس وأننـ لا نستطيع أن نميّز بينهما ، بحيث نعثر على حالة هى تطبيق تجريبى لمبدأنا ؟ وجوابى عن هذا السؤال هو : أننا لم نصل بعد إلى معرفة كافية بالآثار التى تحدثها العقاقير ، إنَّ التجارب المعملية لهذه العقاقير الهامة تتقدم الآن ، من وجهة النظر الروحية والطبية فى آن معاً ، وعلينا أن ننتظر النتيجة .

---

١) نوع مسكر من الصبار تُستقطر أوراقه لإحداث الأثر المطلوب (المترجم) .

ويمكن أن نجازف ونسوق تخميناً هو أن التجربة التى تحدثها العقاقير ربما كانت تشبه النوع الانبساطى من التجربة الصوفية بحيث لا يمكن التمييز بينهما ، لكن من غير المحتمل جداً أن تشبه النوع الأكثر أهمية النوع الانطوائى من هذه التجربة . وسوف نشرح هذه التفرقة فيما بعد .

وليس لهذه المشكلة فى كتابنا الحالى سوى أهمية ضئيلة ، ذلك لأننا فى جميع الأوصاف الفينومينولوجية ، أى المتعددة التى اقتبسناها لندعم بها نتائجنا المختلفة ، لا يوجد سوى حالة واحدة منفردة تنبع فيها التجربة التى نصفها عند تناول " المسكل " والتجربة الناتجة من هذه الحالة الوحيدة تشبه بغير شك النوع الانبساطى من التجربة التقليدية التى يرويها الصوفية الذين لا يتناولون عقار " المسكل " ، بحيث لا يمكن فى الواقع التمييز بينهما . وسوف أذكر هذه الحالة عندما نصل إليها . وفى استطاعتى أن أحذفها حذفا تاماً دون أن نخسر خسارة كبيرة ، بالنسبة للمجموعة المتراكمة من الدلائل التى تقوم عليها نتائجنا ، فحذفها لن يؤثر فى هذه النتائج .

هناك تطبيق آخر لمبدأ يمكن أن نقتبسه وهو يظهر مرتبطاً بالمرحلة الثانية من المراحل الثلاث الشهيرة للإشراق الصوفى فى حياة " جاكوب بوهيمى " (١) مبدأ الإشراق الثانى بالتحديق فى قرص مصقول (٢) . ويبدو أن النظر إلى سطح مصقول يشبه الحالة المبتذلة غير الروحية للتجربة الصوفية مثل تناول العقاقير تماما . ومع ذلك ، فلا أحد ، فيما أعتقد ، ينكر أن " جاكوب بوهيمى " كان متصوفاً أصيلا .

---

١) جاكوب بوهيمى (١٥٧٥ - ١٦٢٤) متصوف ألمانى كان له كثير من الأتباع فى ألمانيا ، وهولندا ، وانجلترا . فرغم أنه وصل إلى كشف إلهى يوّحد بين جميع الأشياء وبين العدم ، وأنه وجد فى الطبيعة الأزلية لله مبدأ للتوفيق بين الخير والشر . (المترجم) .

٢) انظر : افلين أندرهيل " التصوف " الطبعة اللينة الغلاف ، نيويورك عام ١٩٥٥ ، ص ٢٥٥ (المؤلف).

خامسا : التجربة والتأويل :

إنه لافتراض مسبق لبحثنا أن نقول أنَّ من الأهمية بمكان أن نفرّق بقدر المستطاع ، بين التجربة الصوفية ذاتها ، والتأويلات التصورية التى تقال عنها . وهى تفرقة تشبه التفرقة التى يمكن أن نقوم بها بين التجربة الحسية وتأويلها . وهذا التشابه مفيد ومشروع رغم أنه كثيراً ما يُساء فهم طابع المفارقة بين التجربة الحسية والتجربة الصوفية . وهو مانبهتُ إليه فيما سبق .

محتمل أن يكون من المستحيل فى كلتا الحالتين عزل التجربة " الخالصة " . ومع ذلك ، فعلى الرغم من أننا لن نكون قادرين أبداً على تجربة حسية متحررة تماما من أى تأويل ، فمن الصعب أن نشك فى أن الإحساس شئ وتأويله التصورى شئ آخر . هناك قصة مشكوك فى صحتها لكنها مشهورة عن زائر أمريكى فى لندن حاول أن يصافح تمثال شرطى مصنوع من الشمع فى مدخل متحف " مدام توسو " (١) . ولو كانت هذه القصة قد حدثت ، فلابد أن يكون السبب هو أن الزائر كانت لديه تجربة حسية فسَّرها فى البداية تفسيراً خاطئاً على أن رجل الشرطة رجل حىّ ، ثم فسَّرها بعد ذلك تفسيراً صحيحاً على أنها تمثال من الشمع . وذلك يعنى أنه يمكن التمييز بين التأويل أو التفسير وبين التجربة وأنه قد يكون صحيحاً أنه ليس هناك فترة زمنية كانت التجربة فيها بلا تأويل . ومعنى ذلك أنه مثل هذه التجربة الخالصة مستحيلة من الناحية السيكولوجية . ولا شك أن الشئ الأصلى الذى رآه فى المدخل قد أدرك فى الحال أنه شئ مادى . على اعتبار أن له لوناً معيناً ويتخذ شكلا عاماً هو شكل الموجود البشرى . وطالما أن ذلك يتضمن تطبيق مفاهيم مصنَّفة على الإحساسات ، فإن هناك منذ البداية درجة معينة من التأويل . والموقف السليم ، فيما يبدو ، أن نقول أنَّ هناك تفرقة واضحة بين التجربة والتأويل ، حتى لو كان من الصواب أن نقول إنه يستحيل أن نقف على تجربة بلا تأويل خالص . ورغم أن التفرقة تقريبية ، فإننا نستخدمها

---

١) ماری توسو (١٧٦١ - ١٨٥٠) أسست متحفاً لشخصيات مصنوعة من الشمع فى مدينة لندن . (المترجم) .

كل يوم فى حياتنا العمليــة ، ويصعـب جـداً أن نسير بدونهـا . إننـا نطلـب مـن الشـاهد فـى المحكمة أن يقول ما شـاهده بـالفعل فحسـب ، وأن يتجنـب الاسـتدلال أو التـأويل ، وهـذه التعليمات هامة وتفيد كثيراً . ومع ذلك فإذا ما قال إنه شاهد المتهم فى ساحة الجريمة ، فقـد يصرّ بعض الفلاسفة من أمثال " مل " على أن كل ما شاهده الشاهد هو سـطح ملـون ، وأننـا عندما نسميه " المتهم " فاننا بذلك نمعن فى الاستدلال .

علينا الآن أن نقيم تفرقة موازية بين التجربة الصوفية وتأويلها . لكننا لا نتوقع هنا أيضاً أن نجد انفصالاً واضحاً . فصعوبة تحديد ذلك الجزء مـن وصـف المتصـوف للتجربـة الـذى ينبغى أن يُنظر إليه كتجربة فعلية ، وذلك الجزء الذى ينبغى أن يؤخذ على أنه تـأويل لهـا هـى فى الواقع أصعب بكثير جداً من المشكلة المماثلة فى حالة التجربة الحسية . ومع ذلـك فمـن الأهمية الحيوية لبحثنا التسليم بهذه التفرقة ، وأن نضعهـا باسـتمرار أمـام أذهاننـا ، وأن نقـوم بكل محاولة ممكنة لتطبيقها بقدر ما نستطيع على مادة الموضوع ، مهما بلغـت صعوبـة هـذا العمل . وهناك سببان لأهمية ذلك .

<u>السبب الأول</u> : كما هى الحال فى التجربة الحسية ، فعلى الرغم من أن التجربة الخالصـة - لو كان من الممكن عزلها - ثابتة ولا سبيل إلى الشـك فيهـا ، فـإن تـأويلى لهـا سـواء أكـان تأويل الشخص صاحب التجربة أو تأويل شخص آخر ، عُرضة لأن يكون خطـأ . وكثـيراً مـا قيل إنّ غير المتصوف لا يمكن له أن ينكر أن لدى المتصوف التجربة التى يقول إنهـا لديـه . غير أن ذلك يصدق فقط على المكونـات المعمليـة لوصفـه ، لكنـه لا يتضمـن أن الفيلسـوف الذى ليس متصوفاً هو نفسه غير مؤهل لأن يسبر أغوار التجربـة ، وأن يفحصهـا ، ويحللهـا ، وأن يدرس تلـك الجوانـب مـن وصـف الصوفـى التـى تبـدو أمامـه بوضـوح متضمنـة عنـاصر التأويل . بل لابد للفيلسوف أن يدعى لنفسه هذه التجربة .

<u>والسبب الثانى</u> : فى إصرارانا على هذه التفرقة أهمية كـبرى . فـالذين كتبـوا عـن التصـوف كثيراً ما ذهبوا إلـى أن التجـارب الصوفيـة واحـدة أساسـاً أو هـى متشـابهة فـى جميـع أنحـاء العـالم ، وفـى مختلـف العصـور والثقافـات ، وفـى مختلـف التداعيـات الدينيـة . وقـد أقـام

العديد من الكُتّاب حجتهم فى موضوعية التجربة الصوفية على أساس هذا التشابه . فقد كتب " ر.م . بك " ، مثلا ، يقول " أنت تعرف أن الشجرة واقعية وليست هلوسة أو هذيانا لأن جميع الأشخاص الآخرين لديهم حاسة البصر ... ولو أنك رأيتها أيضاً ، عندما تكون هناك هلوسة أو هذيان ، فلابد أن تكون مرئية لك وحدك فحسب . وبنفس منهج الاستدلال هذا فإننا نقيم الواقع الحقيقى للعالم الموضوعى التى يسجلها الوعى الكونى . إنَّ كل شخص لديه نفس الملكة يعى بالضرورة نفس الوقائع .. وليست هناك حالة لشخص لديه إشراق ينكر أو يجادل فى تعاليم شخص آخر مرّ بنفس التجربة " (١) .

وتشمل النماذج التى يقدمها ر. م . بك لأشخاص لديهم الوعى الكونى أى الصوفى ، أشخاصاً ينفصلون انفصالاً كبيراً فى الزمان والمكان والثقافة مثل : القديسة تريزا ، وبوذا ، ولا شك أن " بك " يبالغ جداً فى حالته . وسوف أقتبس فى الفصل الخامس نسخة " ش.د. برود " من الحجة (٢) ، وهى أكثر الحجج التى عرفتها اعتدالاً ، وحذراً ، وحرصاً . ومنطقها الجوهرى واضح لنا الآن حتى مع مبالغات " بك R. M. Bucke " . وتعتمد الحجة على المماثلة مع الإدراك الحسى ، وهى تزعم أننا نميّز بين الإدراك الحق والهلوسة عن طريق الاتفاق العام الشامل للموجودات البشرية على الإدراك الحق فى مقابل الطابع الخاص لإدراكات الهلوسة والهذيان . وهى تذهب إلى أن هذا الاتفاق متشابه بين المتصوفة فى كل مكان فى العالم عن التجربة التى مروا بها ، وأن ذلك يدعم الايمان بموضوعية التجربة .

سوف يظهر هنا سؤالان الأول هو : أصحيح أن التجارب الصوفية واحدة ومتشابهة وهى نفسها فى جميع أنحاء العالم أو أن لها جميعاً ، على الأقل ، خصائص عامة

---

١) ر . م . بك – المرجع السابق ص ٧١ (المؤلف) .

٢) تشارلز دنبار برود (١٨٨٧ – ١٩٧١) فيلسوف بريطانى كان يُعلى من شأن ، العلم ، كما أنه اهتم بعلم النفس وكتب محاضرات فى البحث النفسى عام ١٩٦٢ . كتب فى الإدراك الحسى والفزياء عام ١٩١٤ . (المترجم) .

ومشتركة هامة ؟ . والسؤال الثانى هو : لو صَّح ذلك ، ألا يشكل ذلك حجة جيدة للإيمان بموضوعيتها ؟ . وأنا أزعم أن الحجة كلها لم يحدث قط أن تّم تحليلها ، وسبر أغوارها وتقييمها بحياد من جانب أى كاتب فيما سبق . وتلك هى المهمة التى أود أن أقوم بها . والسؤال الأول : إلى أى حد تتفق التجارب الصوفية التى رواها المسيحيون ، والمسلمون ، واليهود ، والهندوس ، والبوذيون وأيضا المتصوفة الذين لم يتبعوا أية عقيدة دينية محددة – إلى أى حد تتشابه هذه التجارب أو تختلف – ذلك سؤال بالغ الصعوبة . وعلينا أن نجاهد للإجابة عنه . لكننا لا نأمل أن نعثر فى مكان قريب على أية إجابة صحيحة مالم نقم بالتفرقة بين التجربة وتأويلها ، ونحاول أن نطبق هذه التفرقة على مادة موضوعنا . ويمكن أن يوضح المثال الآتى سبب ذلك :-

اعتاد المتصوف المسيحى أن يقول أنَّ ما يمّر به فى تجربته هو " الاتحاد بالله " . ويقول المتصوف الهندوسى أنَّ تجربته هى تلك التجربة التى تتحد فيها ذاته الفردية مع براهمان أو مع الذات الكلية فى هوية واحدة . ويقول المتصوف المسيحى أنَّ تجربته تدعم مذهب التأليه Theism وليست هى تجربة الهوية الفعلية مع الله . فهو يفهم " الاتحاد " لا على أنه يتضمن الهوية ، بل علاقة أخرى مثل الشبه أو الصورة . بينما يصر المتصوف الهندوسى على الهوية ويقول أنَّ تجربته تقيم ما يسميه كتاب التصوف بوحدة الوجود Pantheism على الرغم من أن المتصوف الهندوسى لا يستخدم عادة هذه الكلمة . ولا يتحدث المتصوف البوذى عن الله أو برهمان أو الذات الكلية – على الأقل فى بعض صور الديانة البوذية – لكنه يؤول تجربته من منظور لا يشمل مفهوم الوجود الأعلى على الإطلاق .

ها هنا اختلافات كبيرة فى الإيمان ، رغم أنه يقال عادة أنَّ جميع ضروب الإيمان تقوم على تجارب صوفية . فكيف يمكن أن نفسر هذه الوقائع ؟ هناك افتراضان مختلفان نستطيع أن نفسرها بهما ، وعلينا أن نختار بينهما . أحد هذين الافتراضين هو أن تجارب المسيحى ، والهندوسى ، والبوذى ، هى أساساً تجارب مختلفة رغم وجود بعض التشابهات بينها ، وربما كانت تشابهات سطحية ، تبرر لنا أن نطلق عليها كلها إسم التجارب " الصوفية " . أما الافتراض الثانى فهو أن تلك التجارب التى مرَّ بها هؤلاء جميعاً هى ،

أساساً ، واحدة – رغم وجود بعض الاختلافات بالطبع – غير أن كل متصوف يجعل ، لتجاربه تأويلات عقلية يستمدها من خصائص ثقافية . فالمتصوف المسيحي يؤول تجاربه من منظور العقيدة المسيحية الموجودة من قبل والتي تربى فيها ، أما المتصوف الهندوسي فهو يؤولها من منظور الأفكار الهندوسية السائدة في ثقافته ، والبوذى من منظور التصورات التي ربما أتت من مصادر آرية سابقة ، أو ربما أعاد بوذا نفسه صياغتها من جديد في بعض جوانبها على الأقل – وهناك ثلاثة تأويلات يتناقض بعضها مع بعض للتجربة نفسها . ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نطرح هذه الافتراضات البديلة ، ولا أن نحسم بينها بقرار عقلي دون أن نستفيد من التفرقة .

لم تدرك أهمية التفرقة ، في العادة ، حتى من معظم الكُتّاب المرموقين الذين كتبوا عن التصوف ، فلم يستفد منها " بروفسور ج . هـ . لوبا " على نحو صريح . بل استخدمها لدعم وجهة نظره التي تقول أنَّ التجربة الصوفية ذاتية . وانتقد " وليم جيمس " لتعاطفه مع الإيمان بموضوعيتها ، واعتبره نتيجة للخلط بين التجربة الخالصة التي لا سبيل إلى الشك فيها ، وبين التأويلات المشكوك فيها جداً التي قال بها المتصوفة (١) . غير أن " لوبا " يتحدث ، على نحو عفوى ، عن " التجربة الخالصة " وهي عبارة ربما التقطها من وليم جيمس نفسه – دون أى فهم واضح للمشكلات البالغة الصعوبة التي تنطوى عليها أية محاولة لعزلها أو لتطبيق الفكرة عملياً . وهو نفسه لم يستفد من التفرقة إلا كعصا لضرب وليم جيمس .

وهناك كاتب حديث أكثر هو بروفسور " ر.س. زينر R. c. Zachner " يبيّن في كتابه " التصوف : المقدس والدنس " – أنه على وعي – على نحو ما – أن هناك اختلافاً بين التجربة وتأويلها لكنه ، في رأيي ، ضل ضلالا بعيدا عندما فشل في أن يُبقى على هذه التفرقة واضحة في ذهنه ، وأن يدرك مضامينها ، وأن يستفيد منها استفادة فعالة . إذ يجد المرء في تسجيلات التصوف الانطوائى أوصافاً متكررة لتجربة بوحدة مطلقة لا تمايز فيها

١) ج . هـ . لوبا : " سيكولوجيا التصوف الديني " الفصل الثاني عشر (المؤلف) .

ولا اختلاف تنطمس فيها كل كثرة . وهذه الوحدة - كما سنرى فيما بعد - هل التى وصفها متصوفون مسيحيون من أمثال " ايكهارت " ، " وروز بروك " من ناحية ، ومن أمثال متصوفة الهندوس القدماء الذين كتبوا " الأوبنشاد " من ناحية أخرى . وتتشابه لغة الهندوس القدماء الذين كتبوا " الأوبنشاد " من ناحية أخرى . وتتشابه لغة الهندوس من ناحية ولغة المسيحيين من ناحية أخرى تشابهاً مذهلا حتى أنهم يقدمون كل مظهر لوصف نفس التجربة وصفاً واحداً . وهم جميعاً بالطبع ، مجهولون ومستقلون عن بعضهم البعض . ومع ذلك فإن بروفسور " زينر Zaehner " ، وهو كاثوليكى رومانى - يصر على أن تجاربهم لابد أن تكون مختلفة ، لأن " ايكهارت " ، و " روز بروك " أقاما تفسيرهما للتجربة على أساس لاهوت التثليث الذى تأخذ به الكنيسة ، بينما فهمها متصوفة الهندوس على أساس وحدة الوجود . ومذهب وحدة الوجود Pantheism عند اللاهوتيين الكاثوليك " هرطقة " خطيرة . ويمكن أن نترك الجواب مفتوحاً فى الوقت الحاضر عما إذا كان بروفسور " زينر " على حق فى اعتقاده أن التجارب المسيحية والهندوسية مختلفة أتمَّ الاختلاف بعضها عن بعض ، رغم وجود كلمات واحدة تقريباً كثيراً ما عبَّروا بها عن هذه التجارب . فقد يكون على حق . لقد سلَّمنا ، أو بالأحرى أكدنا أن هناك فرضين بديلين لتفسير هذه الوقائع ، اختار " بروفسور زينر " أحدهما . ونحن أنفسنا لم نقرر ، حتى الآن ، أيهما هو الفرض الصحيح . غير أن المهم هو أن النتيجة التى انتهى إليها " زينر " لا تنتج - ببساطة - من الواقعة المحض التى تقول أنَّ الإيمان الذى أقام عليه متصوفة المسيحية تجاربهم مختلف عن الإيمان الذى أقام عليه المتصوفة الهندوس تجاربهم . والاختلاف بين ضروب الإيمان هو فى الواقع الدليل الوحيد الذى يقدّمه تدعيماً لوجهة نظره . إنَّ الإدراك العميق والأصيل للتفرقة بين التجربة والتأويل ، لاسيما الإدراك الأصيل للمشكلات التى ينطوى عليها تطبيق هذه التفرقة ، يمكن أن يؤدى إلى دراسة وفحص أشمل وأكثر انصافاً وحياداً لهذين الفرضين المحتملين .

وسوف أختتم هذا القسم ببعض الملاحظات حول المصطلحات . أنا أستخدم كلمة " التصوف " لتعنى الموضوع كله الذى نناقشه فى هذا الكتاب . ومن ثمَّ فهى تشمل التجربة الصوفية وتأويلاتها فى آن معاً . وأستخدم كلمة " المتصوف " لتعنى الشخص الذى مرَّ هو نفسه بالتجربة الصوفية - ولنقل ولو مرة واحدة فى حياته ، إذا كان من الضرورى مثل هذا

التحديد . ومن ثمّ فإن هذا التعريف لا يشمل المفكر الذى يدرس التصوف أو يكتب عنه بشئ من التعاطف أو الذى تأثر بأفكار صوفية أو يؤمن بها . فهيجل ، مثلا ، تأثر بأفكار صوفية ، لكنه لم يكن هو نفسه متصوفاً بالمعنى الذى نستخدم فيه هذه الكلمة . كذلك لم يكن " وليم جيمس " متصوفاً . ولقد تأثر أفلاطون بعمق بالأفكار الصوفية ، وهناك فقرات متعددة فى كتاباته توحى أنه كان هو نفسه متصوفاً ، لكن لا أحد يعلم ذلك علم اليقين .

وأنا أستخدم كلمة " التأويل " لتعنى أى شئ يمكن أن يضيفه العقل النظرى إلى التجربة بغرض فهمها . سواء أكان ما أضافه هو فقط تصنيفا للمفاهيم والتصورات ، أو استدلالاً منطقياً ، أو أى فرض تفسيرى . والتأويل ، كذلك ، قد يكون من عمل المتصوف أو غير المتصوف . ومن ثمَّ فلو أننى انتهيتُ فى هذا الكتاب إلى أن التجربة الصوفية موضوعية ، أو أنها ذاتية فحسب ، فلن يكون ذلك سوى تأويلاتى الخاصة .

ولابد أن نلاحظ أن هناك مستويات مختلفة من تأويل التجربة الصوفية ، تماما مثل التجربة الحسية ، ولو قال قائل : " إننى أرى لوناً أحمر " ، وهذا هو المستوى الأدنى من التأويل مادام لا ينطوى على شئ سوى التصنيف البسيط للتصورات . لكن نظرية موجات اللون عند عالم الفزياء هى المستوى الأعلى من التأويل ، وبالمثل لو أن متصوفاً تحدث عن تجربة " الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف " ، فقد يكون مجرد وصف أو تقرير لا يستخدم سوى كلمات تصنيفية يمكن أن يُنظر إليها على أنها المستوى الأدنى من التأويل . غير أن فى ذلك دقة أكثر من اللازم عادة . مادام ذلك بالنسبة لجميع المقاصد والأهداف هو مجرد وصف فحسب . ولو أن المتصوف قال أنه مرَّ بتجربة " الاتحاد الصوفى بخالق الكون " فيمكن أن ينظر إليها على أنها المستوى الأعلى من التأويل ، مادامت تشمل إضافة عقلية أكثر من مجرد الوصف المحض . فهى تشمل افتراضاً عن أصل العالم وإيماناً بوجود إله شخص . لاحظ أن عبارة " الوحدة التى لا تمايز فيها " لا تتضمن أية إشارة إلى الله أو المطلق . ولو أن شخصاً قال على الأساس المزعوم للتجربة الصوفية إنَّ " الزمان غير حقيقى " ، فمن الواضح أن ذلك نظرية فلسفية عامة يمكن أن يُنظر إليها على أنها المستوى الأعلى من التأويل .

وأنا أستخدم أحياناً تعبير " الفكرة الصوفية " وهو نفسه تقريباً يعنى التأويل . غير أن هذا التعبير يتضمن عموماً تلك القضية أو التصور الذى نسميه هنا " بالفكرة " وكان فى الأصل تأويلا لتجربة صوفية فعلية مرَّ بها الشخص صاحب التجربة ، ثم انتقل بعد ذلك إلى التاريخ العام للأفكار ، ويمكن أن يقبله الناس الذين لا يدركون أصله الصوفى . فتصور هيجل ، مثلا ، " لهوية الأضداد " يمكن أن يُنظر إليه على أنه فكرة صوفية بهذا المعنى . وما سوف ندرسه هو خصائص معينة للتجربة الصوفية . ولقد تحدث عنها كثيرون ، وانتقدها كثيرون ممن ليس لهم علم بأصلها الصوفى . إنّ وحدة الوجود هى بدورها فكرة صوفية حتى لو اعتنقها المفكر ، الذى يظن نفسه مفكراً عقلانياً على أسس منطقية خالصة .

سادساً : شمول البرهـــان :

هناك افتراض سابق لبحثنا يقول أنه أيا ما كانت النتائج التى نصل إليها فينبغى أن تقوم على أساس مسح واسع ، بقدر المستطاع ، للبرهان . وذلك يعنى أنه ينبغى علينا أن لا ندرس التصوف فى ثقافة معينة فحسب ، كالتصوف المسيحى ، مثلا بل أن ندرس بالأحرى التصوف فى جميع الثقافات العليا . أو على الأقل أن ندرس منها عدداً كبيراً بقدر ما يسمح به هذا البحث ، وحدود المعرفة والتفرغ الجامعى . ومن ثمَّ فسوف أحاول أن أدرس - بقدر ما تسمح به هذه الحدود - التصوف المسيحى ، والإسلامى ، واليهودى ، والهندوسى ، والبوذى ، والطاوى . أما بوذية الزن Zen (١) ، التى هى بالطبع صوفية من الدرجة الأولى ، فقد ظهرت فى البداية كفرع خاص من البوذية فى الصين ، ومن هناك انتقلت إلى اليابان . وسوف تدرس طبعا تحت التصوف البوذى . والتعبيرات الوحيدة عن

---

١) بوذية زن - أى بوذية التأمل ، مدرسة بوذية هامة فى اليابان تذهب إلى أنها تمثل جوهر البوذية وهو الوصول إلى مرحلة الاستنارة التى بلغها بوذا الأكبر . وكلمة زن Zen يابانية معناها التأمل وهى نفسها كلمة شن Ch'en الصينية . راجع ترجمتنا لكتاب " المعتقدات الدينية لدى الشعوب " أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم) .

التصوف الخاصة بالصين والتى أعرفها هـى بعض الفقرات الشهيرة لكُتّاب الطاوية (١) .. سوف تأتى الفرصة للاشارة إليها فى الصفحات القادمة .

بالاضافة إلى المصادر التى ذكرتها الآن تواً ، فينبغى علينا كذلك أن ندرس التجارب الصوفية التى سجلّها أولئك الرجال الذين لم يكونوا تابعين لأية ديانة معينة . ولنطلق عليه إسم " المتصوف اللامنتمى " . هناك زعم شائع يقول إنَّ جميع ضروب التصوف هى بما هى كذلك دينية . وهناك معنى يكون فيه هذا الزعم صحيحا ، طالما أن جميع ألوان التصوف تهتم بأعلى إلهامات الذات الروحية - ولسنا بحاجة لدراسة الألوان الشريرة المنحرفة للتصوف . لكن هذا الزعم الشائع غير صحيح إنْ كان يعنى أن كل متصوف مؤمن بواحدة من ديانات العالم المنظّمة ، فهو لا يحتاج إلى أن يكون مؤمنا بأية عقيدة دينية ، على نحو ما يُفهم عادة من هذه العبارة ، وأفلوطين مثل واضح بين القدماء فقد قبل فلسفة أفلاطون ، لكنه لم يقبل أية عقيدة دينية محددة . لكن بغض النظر عن الأمثلة الكلاسيكية الشهيرة ، فهناك حالات كثيرة حديثة ومعاصرة " للمتصوف اللامنتمى " ، الذى تكون لتأويلاته لتجربته الصوفية أهمية كبيرة للبحث الفلسفى . وسوف نجد فى كثير جداً من الأحيان أن تجارب رجال مثل : تنسون (٢) ، وج .أ. سيمونز " . و " ر.م . بلك " ، " وادوارد كاربنتر " ، وكثير من المتصوفة المعاصرين " اللامنتمين " المجهولين ولم يسمع بهم أحد - لهذه التجارب قيمة كبيرة بالنسبة لبحثنا .

---

١) التاوية أو الطاوية Taoism ديانة ومذهب فلسفى فى وقت واحد فى الثقافة الصينية القديمة . أسسها " لاو - تسو " فى القرن السادس قبل الميلاد ، وهى تخاطب العواطف وتنزع إلى التأمل الصوفى ، حاول أنصاره فيما بعد العناية بالكيمياء بحثاً عن اكسير الحياة . راجع كتاب " المعتقدات الدينية " السالف الذكر (المترجم) .

٢) كان تنسون مسيحيا لكنى أصفه باللامنتمى بسبب وصفه لتجربته ، التى سوف نقتبسها فى مكانها المناسب - وهو وصف عبَّر عنه بألفاظ لا تحمل أية مفاهيم مسيحية أو دينية أخرى ، فهو مثلا لا يصفها بأنها " اتحاد مع الله " - (المؤلف) .

وهكذا نجد أن الدليل أو البرهان الذى ينبغى أن نعتمد عليه لابد أن يأتى ، على الأقل ، من هذه الأنواع من المصادر : أولا : ألوان التصوف التى ترتبط تاريخيا بديانات العالم العظمى . وثانيا : المتصوف الشهير اللامنتمى من أمثال أفلوطين . ثالثا : المتصوفة المعاصرون سواء أكانوا مشهورين أم لا ، وسواء أكانوا من اللامنتمين أو المرتبطين بديانة معينة .

وأسباب هذا التشديد على شمول البرهان ينبغى أن تكون واضحة . فهناك سبب لِمَ ينبغى على الباحث أن يحصر دراسته لأغراض محددة ويقتصر على دراسة التصوف فى ثقافة واحدة معينة . إنه لا يستطيع أن يفعل ذلك إذا كان غرضه فحص المضامين الفلسفية للتصوف بما هو كذلك . فذلك يتطلب منه مسحاً لجميع المناطق الرئيسية للتصوف . وهناك كذلك - فى حالتنا - سبب خاص . لقد سبق أن ذكرتُ فى القسم السابق أن كثيراً من الكُتّاب ذهبوا إلى أن التشابه بين التجارب الصوفية فى الثقافات ، والديانات ، والعصور المختلفة ، فى جميع أنحاء العالم - يُعدُّ دليلا فى صف الموضوعية ، ومن ثُمّ فلابد أن يكون واجبنا الأول فحص هذا الدليل الذى تقدمه هذه الوجهة من النظر . ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نفعل ذلك ما لم نضع فى اعتبارنا ، بأقصى حد تسمح به قدراتنا ، جميع المجالات الرئيسة للتصوف فى الزمان والمكان .

والقيام بمثل هذا العمل لا يتضمن أى حكم قيمة فيما يتعلق بالقيم الذاتية النسبية للثقافات المختلفة أو الأفرع المختلفة للتصوف بما هو كذلك . فلا شك أن الكُتّاب المسيحيين يؤمنون - وهو أمر طبيعى - أنّ التصوف المسيحى هو أكثر قيمة ، وصدقاً ، وأهمية من غيره . والكُتّاب الهندوس قد نغفر لهم عندما يعتقدون أن تصوفهم هو الأفضل . وعندما نضع فى اعتبارنا دليل المتصوفة فى كل الثقافات ، فلا ينبغى أن لا يعنى ذلك أنه يتضمن الرأى القائل بأن لجميع المتصوفة قيمة ذاتية متساوية ، تماما مثلما أن استماع المحكمة لدليل شهود مناسبين فى القضية لا يعنى أنها تنظر إليهم جميعاً على أنهم متساوون

فى الصدق أو القيمة . ولا يظهر أن ثمة ضرورة بالنسبة لنا - على الأقل فى هذه المرحلة مـن البحث - أن نقول رأينا فيما إذا كان التصوف فى ثقافة معينـة هو نفسـه أرقى أو أدنـى من التصوف فى ثقافة أخرى .

****

" الفصـل الثانــى "

" مشكلة المحور الكلى العــام "

" الفصل الثانـــى "

=======

" مشكلة المحور الكلى العـــام "

أولا : طبيعة المشكلـــة :

أشرتُ فى الفصل السابق إلى حجة " ر.م. بك " بشأن موضوعية التجارب الصوفية التى أقامها كُتّاب مختلفون على أساس واقعة مزعومة هى أن مثل هذة التجارب فى جميع العصور ، والبلدان ، والثقافات كانت ، أساساً ، واحدة . أو أنه على الرغم من وجود بعض الاختلافات ، فإن لها محوراً كلياً عاماً هو عبارة عن خصائص مشتركة . ولقد رأينا أن صورة هذه الحجة عند " بك " فيها مغالاة ومبالغة مهما كانت درجة المشروعية والصدق التى نفترضها فى هذه الحجة . بروفسور " ش . د . برود (١) " الذى يقرر أنه ليس لديه أى إيمان دينى ، ولم يكن لديه أبداً أى شئ مما نسميه بالتجربة الصوفية أو الدينية ، والذى لا يمكن أن يتهم بأى قدر من التعاطف مع التصوف - يُقدّم لنا نسخة أخرى من هذه الحجة . وهى نسخة حذرة وحريصة ومعتدلة ، وأنا عليم بها ، مما يجعلها أساساً مناسباً لمناقشة هذه الحجة مناقشة فلسفية . وسوف أستخدمها على هذا الأساس . وتسير عبارته على النحو التالى :-

" أصل أخيراً إلى الدليل على وجود الله الذى يقوم على أساس حدوث تجارب صوفية

---

١) ش.د. برود " الدين والفلسفة ، والبحث النفسى " نيويورك شركة هاركورت عام ١٩٥٣ ص ٢ و ص ١٩٢ . (المؤلف) .

ودينية معينة . وأنا على استعداد للتسليم بأن هذه التجارب تقع بين أناس من أجناس مختلفة ، وتراث اجتماعى مختلف ، وأنها حدثت فى جميع الحقب التاريخية . وأنا على استعداد للتسليم بأنه ، على الرغم من أن هذه التجارب اختلفت اختلافاً ملحوظاً فى عصور وأماكن مختلفة ، وعلى الرغم من أن تأويلاتها قد اختلفت أكثر من ذلك ، فمن المرجح أن تكون هناك خصائص معينة مشتركة بينها جميعاً تكفى للتفرقة بينها وبين جميع أنواع التجارب الأخرى . ومن هذه الزاوية فأنا أعتقد أنه من المحتمل أكثر مما هو موجود فى التجربة الصوفية أو الدينية أن الناس يصلون إلى حقيقة ما أو جانب من جوانبها لا يصلون إليه بأية طريقة أخرى .

لكنى لا أعتقد أن هناك مبرراً لافتراضى ، أن هذه الحقيقة ... شخصية (١) .

وطالما أن برود يناقش الأدلة على وجود إله شخصى ، فقد أقحم العبارة الأخيرة فى الفقرة المقتبسة لكى يشير إلى أنه يرفض وجهة النظر التى تقول أن هناك أى مبرر للاعتقاد بأن الحقيقة التى تنكشف فى التجربة هى إله شخصى ، ونحن لسنا معنيين هنا بهذه المشكلة . فسوف يكون لدينا الوقت الكافى لمناقشة طبيعة هذه الحقيقة التى يفترض اكتشافها عندما نحلل ونقيّم ذلك الجانب من البرهان الذى يكشف لنا عن وجود مثل هذه الحقيقة . إن مشكلتنا الأولى هى : هل التجربة الصوفية موضوعية ؟ ولو قررنا أنها كذلك فسوف يظهر سؤال ما هو نوع الكائن الذى تكشف عنه ؟ . ولقد اقتبستُ عبارة برود الأخيرة فقط بسبب قلقى أن لا أسئ عرض فكرته بحذف التحفظات التى يعتقد أنه ينبغى أن يسوقها بصدد النتائج التى يمكن استخراجها من البرهان .

١) المرجع السابق ص ١٧٢ - ١٧٣ ، ولا يفترض برود ، على نحو ما سوف أشير فى المكان المناسب (راجع فيما بعد الفصل الثالث " برهان الإجماع ") أن البرهان الذى استمد من التجارب لا يكفى فى حد ذاته للبرهنة على الموضوعية طالما أن مثل هذا الاتفاق كثيراً ما يقوم على أسس نعرف أنها أوهام أعنى سرابا . (المؤلف) .

وهو يكرر فى صفحة بعد ذلك نفس المعنى الذى ساقه فى الفترة السابقة بكلمات تختلف اختلافاً طفيفاً فيقول من المرجح أن الحقيقة المشار إليها " هى جانب موضوعى معيّن من الواقع الحقيقى " . (١)

ومن الواضح أن وليم جيمس يشير أساساً إلى نفس البرهان عندما كتب يقول : إن التغلب على جميع الحواجز بين الفرد والمطلق هو الإنجاز الصوفى العظيم . ونحن نصبح فى المقامات الصوفية واحداً مع المطلق ، ونكون على وعى بهذه الواحدية . هذا هو التراث الدائم والظافر الذى يصعب أن تغيّره اختلافات الظروف والعقائد .. فنحن نجد فى الهندوسية ، وفى الأفلاطونية الجديدة وفى التصوف الاسلامى ، وفى التصوف المسيحى ، وفى مذهب ويتمان (٢) - نفس الملاحظة التى تتكرر باستمرار ، حتى أنه ليوجد بالنسبة للأقوال الصوفية إجماع أزلى يجبرنا على الوقفة النقدية والتفكير " . (٣)

ومن المهم أن نلاحظ أنه يذكر قائمة فيها العديد من الديانات والثقافات المختلفة يجمع بينها الاتفاق لكنه يحذف البوذية . وليس فى ذلك إهمال ، بل هو بغير شك حذف متعمد . ولابد أن يكون سببه هو أن مدرسة الهنايانا Hinayana (٤) فى البوذية التى يرجح أنها المدرسة الوحيدة التى كان جيمس يعرفها جيداً . كان ينظر إليها بصفة عامة على

---

١) المرجع السابق ص ١٩٧ والتشديد على الكلماتُ من عندى . (المؤلف) .

٢) مذهب والتروِيتمان (١٨١٩ - ١٨٩٢) شاعر أمريكى مرهف كان يُعدّ من أنبياء الديمقراطية والحرية الأمريكية أصدر ديوانه " أوراق الشجر " عام ١٩٥٥ جعل شخصية ثورية فى الأدب الأمريكى . دافع بحماس عن رجل الشارع (المترجم) .

٣) وليم جيمس " صنوف من التجربة الدينية " نيويورك - المكتبة الحديثة ص ٤١٠ (المؤلف) .

٤) الهنايانا كلمة سنسكرتية تعنى العربة الصغرى ، وهى إسم أطلقه أصحاب المهايانا (العربة الكبرى) فى التراث البوذى على المدارس المحافظة ، قارن كتاب " المعتقدات الدينية السالف الذكر " أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم) .

أنها مدرسة إلحادية ، وبلا أى تصور للمطلق . غير أن البوذية تأسست على تجربة الاستنارة عند بوذا ، والمفروض أن يسعى كل بوذى للوصوف إلى هذه التجربة كهدف لإلهامه . ومادامت هذه التجربة ، يقينا ، صوفية بمعنى ما من المعانى ، لكان معنى ذلك أن البوذية تمثل ، لأول وهلة ، مشكلة أمام النظرية التى تقول أننا فى التجارب الصوفية فى جميع الثقافات " نصبح متحدين مع المطلق " . وهذا الاستثناء الواضح هام لدرجة أننى سوف أخصص له قسماً خاصاً من هذا الفصل . لكن حتى إذا ما وافقنا على هذا الاستثناء . فقد تكون المسألة أن الاتفاق بين المتصوفة قد يكون مثيراً للاعجاب لو أنه امتد إلى جميع الحالات التى ذكرها جيمس ، وأنه يمكن أن يصدق على برهان الموضوعية الذى يقوم عليه ، ويكون صحيحا فى جانب منه ، فلا يتقوض تماماً . وسوف أواصل فى الوقت الحاضر فحص البرهان دون أن أتحدث عن المشكلة التى تثيرها البوذية .

المشكلات التى يثيرها البرهان مشكلتان . وسوف اتخذ من فكرة برود نموذجا له .

(١) هل هناك مجموعة من الخصائص مشتركة بين جميع التجارب الصوفية ، ويمكن أن نميِّزها من أنواع الخبرات الأخرى ، ومن ثمَّ تشكل محورها الكلى العام ؟

(٢) إذا كان هناك مثل هذا المحور الكلى العام ، أيكون برهان الموضوعية الذى قام على أساسه برهاناً صحيحاً .. ؟

سوف أخصص هذا الفصل للمشكلة الأولى ، والفصل القادم للمشكلة الثانية ، على أن أناقش كذلك - فى الفصل القادم - أى برهان آخر عن الموضوعية يمكن أن يفرض نفسه ، محاولا أن أصل إلى نتيجة فى هذه المسألة .

على الرغم مما ذهب إليه كثير من الكُتّاب من أن هناك محوراً كلياً عاماً ، فإنهم - كقاعدة - لم يقوموا بأية محاولة جادة لتبرير هذا القول ببحث دقيق للدليل التجريبى ، ولا حتى بتقديم قائمة كاملة وواضحة لهذه الخصائص المشتركة . ولا حتى القوائم التى ذكرها

الكُتّاب المختلفون تتفق بعضها مع بعض . لقد ذكر وليم جيمس قوائم بأربع خصائص مشتركة هي :

(١) الخاصية الفكرية ويقصد بها الشعور المباشر بالكشف عن حقيقة موضوعية تصاحب التجرب وهي جزء منها .

(٢) ما لا يمكن وصفه .

(٣) سرعة الزوال .

(٤) الاستسلام . (١)

أما القائمة التي يذكرها ر . م . بك فهي :

(١) النور الذاتي أو Photism .

(٢) السمو الأخلاقي .

(٣) الإشراقة العقلية .

(٤) الإحساس بالخلود .

(٥) انعدام الخوف من الموت .

(٦) انعدام الاحساس بالخطيئة .

(٧) الفجائية . (٢)

أما قائمة د.ت. سوزوكي عن الخصائص العامة للساتوري (٣) - وهي الكلمة اليابانية ، التي يطلق عليها البوذيون غير اليابانيين عادة اسم الاستنارة - فهي :-

(١) اللامعقولية ، وعدم قابلية التفسير ، وعدم إمكان نقلها إلى الآخرين .

---

١) وليم جيمس المرجع السابق ص ٣٧١ - ٣٧٢ (المؤلف) .

٢) د.م. بك " الوعي الكوني " نيويورك - ص ٧٢ - ٧٣ وص ١٧٩ (المؤلف) .

٣) الساتوري Satori - في بوذية زن (أو البوذية التأملية) هي الاستنارة الروحية من خلال التجربة الصوفية (المترجم) .

(٢) البصيرة الحدسية .

(٣) الوثوق الحازم .

(٤) الاثبات (أو الطابع الايجابى) .

(٥) الإحساس بالماوراء .

(٦) النغمة اللاشخصية .

(٧) الإحساس بالسمو والرفعة .

(٨) الانقضاء الخاطف السريع (وهو يقابل تقريبا الفجائية عند بلك) . (١)

وليس من المفيد أن نسوق تحليلاً تفصيلياً أو مقارنة بين هذه القوائم . فهناك تطابقات غامضة ، وحالات متعددة ينعدم فيها التطابق ، وليست هناك خاصية واحدة يتضح بما لا مجال فيه للشك أنها مشتركة بين هذه القوائم الثلاث . وهكذا يصعب أن نتوقع إلقاء الضوء أكثر من الكتاب السابق ، إذ من الواضح أن عباراتهم كانت عشوائية إنْ قليلاً أو كثيراً . ولهذا فإن علينا أن نعالج المشكلة من البداية . وليس ثمة سوى طريقة واحدة لكى نفعل ذلك . وهى أن نقتبس عدداً من الأوصاف من تجاربهم تكون ممثلة لما مرَّ به الصوفية من تجارب على أن نأخذها من جميع عصور التاريخ ، ومختلف البلدان والثقافات ، بحيث تكون منفصلة انفصالا كبيراً بقدر الإمكان . وبعد فحص هذه الأوصاف لابد لنا أن نحاول أن نصل ، استقرائيا ، إلى خصائصها المشتركة لو كانت هناك مثل هذه الخصائص .

دعنا نبدأ بهذا السوال : ما هو الشئ المعقول الذى نتوقع أن نجده فى طريق الخصائص المشتركة ؟ فالقول بأن لجميع المثلثات المستوية خاصية مشتركة ، حسب تعريفها ، هى أنها تقوم على ثلاثة أضلاع مستقيمة - هو حقيقة تحليلية . ومن المسلّم به أن بحثنا فيما إذا كان للمقامات الصوفية خصائص مشتركة هو بحث تجريبى ، ولا نتوقع أن

١) د.ت. سوزوكى " بوذية زن : كتابات مختارة " من مؤلفات د . ت سوزوكى نشرها وليم باريت نيويورك - ص ١٠٣ - ١٠٨ (المؤلف) .

نتخذ فيه أى موقف قبلى Apriori كلى على نحو مطلق على نحو ما نفعل فى النماذج الرياضية .

فهل من المعقول بالنسبة لنا ، إذن أن نتوقع أى مجموعة من الخصائص المشتركة فى مثل هذا الموقف الاستقرائى ؟ لدينا مجموعة من الحالات السيكولوجية ربما كانت فى اللغة الشائعة غامضة إلى حد ما ، تتميز عن المجموعات الأخرى من الحالات السيكولوجية ، وهى كلها يمكن أن توصف بصفة مشتركة بكلمة واحدة ، وهى أنها حالات أو مقامات " صوفية " لابد أن يكون بينها خصائص مشتركة تبرر إطلاق كلمة واحدة عليها . لقد أصرَّ أتباع فتجنشتين ، حديثاً ، على أن الموضوعات أو الظواهر المتنوعة التى يطلق عليها كلها اسماً واحداً يمكن أن تكون قد جُمعت معا ، لا بسبب هوية الخصائص المشتركة بينها ، بل بسبب أن كلا منها له علاقة بالآخر هى علاقة " تشابه الأسرة " فقد يكون " ب " متشابها مع " ك " لأنهما معاً يحملان خاصية مشتركة هى " أ " . وقد يتشابه " ك " مع " ر " لأنه على الرغم من أن " ر " لا يحمل خاصية " أ " لكنه مع " ك " يحملان خاصية مشتركة هى " ص " . وقد يتشابه " ر " مع " س " لأنهما يشتركان فى خاصية " ع " رغم أن " س " ، لا يملك لا الخاصية " أ " ولا الخاصية " ص " ، وهكذا تجرى سلسلة من التشابهات بين " ب " و " ك " و " ر " و " س " على الرغم من عدم وجود خاصية مشتركة يشترك فيها الجميع . وهذا التشابه العائلى يمكن أن نتعقبه من خلال " ب " ، و " ك " ، و " ر " ، و " س " . وربما كان ذلك هو الذى يجعلنا نُطلق عليهم جميعاً إسماً واحداً . لقد اعتقد فتجنشتين أن ذلك هو الموقف بالنسبة لكلمة " المباراة " ، ولاحظ أيضا أنها يحتمل أن تكون ما سوف نجده فى المفاهيم المختلفة فى ميدان الأخلاق والجمال .

أيمكن أن نجد أن المقامات الصوفية يُطلق عليها هذا الاسم لأنها جميعا تشترك فى مجموعة من الخصائص المشتركة أم لأن بينها فحسب مجرد تشابه عائلى ؟ ليست ثمة طريقة قبلية Apriori لحسم هذه المشكلة . علينا أن نقرر ذلك بعد البحث فى الوقائع . لكنا سوف نستبق ، إلى حد ما ، ما سوف نجده فى المستقبل بهدف إعصاء القارئ ملخصاً

تمهيدياً عن النتائج التى سوف نصل إليها . ونحن لن نجد المحور المشترك الخالص الذى تشترك فيه جميع الحالات الصوفية ، ولا موقف التشابه العائلى الخالص . لا الطرف الأقصى ولا الطرف الآخر ، بل بالأحرى مزيج منهما يمكن أن يوصف كالآتى : سوف تكون هناك نواة مركزية لحالات نمطية وهى نمطية لأنها تشترك كلها فى مجموعة هامة من الخصائص المشتركة . لكن ستكون هناك حالات على الحدود وهى عادة ، أو كثيراً ، ما يُطلق عليها إسم " التجارب الصوفية " لأنه ، على الرغم أنه لا واحدة منها تمتلك جميع الخصائص المشتركة للنواة ، فإن بعضها يمتلك بعض هذه الخصائص ، وبعضها الآخر يمتلك خصائص أخرى . ومن ثمَّ فهى ترتبط بعلاقة التشابه العائلى للنواة ولبعضها البعض فى آن واحد . وهذا ما نعنيه بعبارة " حالات على الحدود غير الصوفية . وهو ما يمكن أن يوضحه الرسم التالى :

مجموعة التشابه العائلى   مجموعة التشابه العائلى

أ ، ب ، ج   هـ ، و ، ز ، ح

ط ، ى ، ك ، ل ، م ، ن ، س ، ع ، ف ، ص ، ق ، ر ، ش ، ت

↓

علاقة الفئة الحقيقية لمجموعة الخصائص المشتركة

وربما كان فى الرسم إفراط فى التماثل ؛ إذ قد لا تكون هناك مجموعتان متمايزتان من مجموعات التشابه العائلى ، وسمة الرسم هذه تعنى فقط التشديد على المركز ، والجوهر ، والنواة ، فسوف نرى أن المحور المركزى للتجربة الصوفية ، فى الموقف الذى وصفناه ، هو أكثر أهمية بكثير لحجتنا من مجموعات التشابه العائلى . فالوضع هو أننا بعد أن أدينا تحية التعارف للحالات التى على الحدود - وابتعدنا عن مدرسة الفلاسفة التى تقول بالتشابه العائلى - فسوف يكون لنا ما يبررنا من الآن فصاعداً فى التركيز التام على

النواة المركزية بوصفها الجوهر الداخلى للتصوف . ومن ثم فإننا نستطيع أن نتجاهل حالات الحدود وإنْ كان لابد لنا منذ البداية أن نعترف بوجود هذه الحالات ، لا أن نلقى عليها التحية فقط ، بل لأنه من الأهمية بمكان لحجتنا أن نفعل ذلك . وإلا ، لو أننا وجدنا أن المحور الكلى فى النواة المركزية يتألف من خصائص مشتركة هى أ ، ب ، ج ، ولو أن الناقد أبرز حالة من حالات الحدود وقال " تلك هى ما يسميه الناس بالتجربة الصوفية ، لكنها لا تشترك فى جميع هذه الخصائص أ ، ب ، ج " ، فلن يكون لدينا رد عليه . لكننا لو أخذنا حذرا مسبقا من الاعتراف بحالات الحدود فسوف نستطيع أن نرد عليه .

ثانيا : الرؤى ، والأصوات ليست ظواهر صوفية :

دعنا نبدأ باستبعاد بعض التجارب المعيّنة من فئة الحالات الصوفية التى ربما يميل الرأى العام للنظر إليها على أنها صوفية ، لكنها ليست على الأصالة كذلك . ونحن عندما نفعل ذلك ونقدم المبررات ، سوف نكون قادرين على أن نتعلم لا فقط ماهى الظواهر التى ليست ظواهر صوفية ، لكنا نستطيع أن نتعلم ضمنا بعض الحقائق الهامة عن تلك الظواهر التى هى ظواهر صوفية . والأحداث الرئيسية التى ينبغى استبعادها هى الرؤى والأصوات . وليس ذلك هو رأى معظم العلماء الأكفاء فحسب لكنه كان كذلك رأى معظم المتصوفة أنفسهم بصفة عامة . فهم كثيراً ما يتعرضون لرؤى وأصوات لكنهم كانوا ، فى العادة ، يتغاضون عنها باعتبارها مشكوكا فى قيمتها أو أهميتها . وهى على أية حال ، ينبغى أن لا تخلط بالتجارب الصوفية الأصيلة . فقد يرى القديس الكاثوليكى مريم العذراء أو يسمع أصواتا ينسبها إلى يسوع . وقد يرى القديس الهندوسى الإلهة كالى Kali فليست هذه ولا الأصوات التى سمعتها القديسة جان دراك ، أو سقراط تدخل فى حساب الظواهر الصوفية رغم أنه من الممكن جداً أن يكون هؤلاء الأشخاص قد مروا بتجارب صوفية أصيلة . وكثيراً ما كان القديس بولس يلقب بالمتصوف . والنور الذى زعم أنه رآه وهو فى طريقه إلى دمشق والصوت الذى سمعه يقول : " شاول ، شاول ،لماذا تضطهدنى .. ؟ " (١) . لا ينبغى

بما هما كذلك أن يصنّفا ضمن التجارب الصوفية . على الرغم من أنه قد تكون هناك أسس أخرى لتصنيفه على أنه متصوف . فالكلمات التى وصف بها تجربة أخرى مثل تجربة الرجل الذى " .. رُفع إلى السماء الثالثة .. وسمع كلمات لايمكن أن تقال ولا هو مشروع أن يتفوه بها بشر " . لها نبرة صوفية حقيقية . وحتى هنا ، فهناك بعض الشك ، لأنه ليس من الواضح ما إذا كان لفظ " الكلمات " ينبغى أن يؤخذ حرفياً أم أنه مجرد مجاز . لو أخذ حرفيا لأصبح عندئذ مجرد أصوات ولحذف من فئة الظواهر الصوفية . كما أن الإشارة إلى " السماء الثالثة " تخضع لنفس الشك مادام من الممكن تأويلها مجازيا أو حرفيا على أنها رؤية فعلية . إنَّ ما يعطى العبارة ، مع ذلك ، نغمة صوفية أصيلة هو تعبير " مالم يكن قوله " وكلمات " ما ليس مشروعا للانسان أن يتفوه به " فالقول بأن تجاربهم " لا يمكن التحدث عنها " ، وأنها " تفوق الوصف " هى عبارات مشتركة يقولها المتصوفة ، على الرغم من أن هناك ، كما سنرى ، تأويلات مختلفة لهذه الواقعة . وربما كانت كلمات " غير مشروع " تشير إلى خاصية عند المتصوفة اليهود . فقد كان ينظر فى هذا التراث عموما إلى أنه من غير المناسب ، ومن غير اللائق ، لأى انسان أن يقدم وصفا شخصياً لتجاربه الصوفية الخاصة . والروايات التى يرويها أى كاتب تبقى سرا فى العادة ، ولا توضع فى أى كتاب منشور (٢) . وعبارة القديس بولس : " أنا أحيا ، كلا ! بل المسيح هو الذى يعيش بداخلى " تُقتبس أحيانا كدليل على أنه متصوف . ولو صحَّ ذلك ، لكانت كلمة المسيح (صواباً أم خطأً) تشير إلى أنه قد تحقق فى بولس ما سماه

---

١) روى القديس بولس بنفسه هذه القصة " لما كنتُ ذاهباً الى دمشق .. رأيتُ فى نصف النهار فى الطريق نوراً من السماء أفضل من لمعان الشمس قد أبرق حولى وحول الذاهبين معى . فلما سقطنا جميعاً على الأرض ، سمعتُ صوتاً يكلمنى ويقول باللغة العبرانية : شاول ، شاول لماذا تضطهدنى .. فقلت من أنت ياسيد .. ؟ فقال أنا يسوع الذى تضطهده . ولكن قم وقف على رجليك لأنى ظهرت لك لأنتخبك خادما وشاهداً بما رأيت وبما أظهرت لك .. : أعمال الرسل : الاصحاح السادس والعشرون : ١٣ - ١٦ . وهكذا تحول " شاول " من اليهودية إلى المسيحية وغيّر إسمه إلى بولس (المترجم) .

٢) قارن ج . ج . شوليم (المحرر) : " التيارات الرئيسية فى التصوف اليهودى " نيويورك عام ١٩٥٤ (المؤلف) .

" إيكهارت " ميلاد الله فى قمة الروح ، وما يشير إليه البوذيون على أنه تحقق لطبيعة بوذا فى الإنسان .

ربما ظهر سؤال عما إذا كان استبعادنا للرؤى والأصوات من فئة الظواهر الصوفية يرجع إلى قرار تعسفى أم أننا يمكن أن نقدّم لهذا الاستبعاد مبررات لها وجاهتها . النقطة الرئيسية هى أن أكثر أنواع التجارب الصوفية عظمة وأهمية هى تجارب غير حسية ، فى حين أن الرؤى والأصوات لها طابع التخيلات الحسية . والنوع الانطوائى من الحالات الصوفية ، طبقا للروايات التى لدينا عنها ، تخلو تماما من التخيلات . أما التجارب الانبساطية فهى حقا التى يمكن أن نسميها حسية . مادامت تعتمد على تغيير مظهر الإدراك الحسى الفعلى ، ومع ذلك فهى ليست تخيلات بل هى إدراك مباشر للعين . وهناك بعض المبررات للظن بأن التجارب الانبساطية ليست أكثر من درجة سُلّم نصعد إليها إلى الحالة الانطوائية الأعلى ، وعلى أية حال فأهميتها قليلة . وهذه الأحكام سوف تفسر ، بالطبع ، تفسيرا كاملا وتوثق فى مكانها المناسب . ولقد زعم الذين مروا بالتجربة الانطوائية أنها بغير مضمون ولا شكل لها . ويحذرنا " ايكهارت " و " روز بروك " وكثيرون غيرهم من المتصوفة من أن الذهن الذى يسعى لتحقيق غاية المتصوف ، لابد أن يستبعد بشدة التخيلات الحسية .

وكثيرا ما رأت القديسة تريزا رؤى ، ولم تكن مثقفة مثل ايكهارت ولا قادرة على التحليل أو التفكير الفلسفى . ومع ذلك فقد كانت على وعى بأن رؤاها ، أو على الأقل بعضها ، مجرد هلوسات . ولقد تشككت فى أنّ بعضاً منها أرسلها الشيطان للتشويش على مجهوداتها ، لبلوغ الاتحاد بالله . وذهبت الى أن بعضها الآخر يمكن أن يكون مرسلا من الله كعون وسكينة وحتى فى هذه الحالات فإنها لم تنخدع فتفترض أن ما رأته فى رؤاها كان موجوداً على نحو موضوعى .

ولقد كتب " القديس يوحنا حامل الصليب " يقول أن الرؤى إما أن تكون من الله أو من الشيطان :

" لا ينبغى أن تعوق هذه الأصوات الفهم ولا أن يتغذى عليهـا ، ولا ينبغى للنفس أن ترغب فيها أو أن تمسك بها ، لو أنها أرادت أن تظل متحررة ، خالية ، خالصة وبسيطة ، على نحو ما هو مطلوب لحالة الاتحاد . لأنه لما كان الله لا يشمله شكل ولا صورة وليس متضمناً فى نوع معين من المعرفة ، فإن النفس لكى تكون قادرة على الاتحاد بالله ، لابد أن لا تتمسك بأى شئ متميّز له صورة محددة ، أو أى معرفة مجزأة " (١) .

ومن ناحية أخرى ، فإنَّ من الواضح ، أن المتصوفة على الرغم من أنهم يستطيعون أن يميّزوا بوضوح بين الأصوات والرؤى وبين الحالات العليا التى يصلون إليها ، فإن هناك رابطة معينة بين أنواع الأشخاص الذين مرّوا ، بتجارب صوفية ، وأولئك الذين يرون الرؤى أو يسمعون الأصوات ، وهذا هو السبب فى أنهم هم أنفسهم حريصون على التمييز بينهما .

وتُعَد " الأونبشاد " (٢) ، بالطبع من بين أقدم الوثائق المعروفة فى التصوف الهندى أو المعرفة ، فى الواقع ، فى أى تصوف وهى تؤرخ لنفسها من النصف الأول إلى الألف الأول قبل الميلاد . وهى تصف على نحو ثابت لا يتغير ، التجارب الصوفية " بأنها " بلا صوت ، وبلا شكل ، وغير ملموسة " (٣) أعنى أنها تخلو من المضمون الحسى . لكننا نجد العبارة الآتية عند الحديث عن تمرينات التحكم فى النَفَس ، والتركيز ، والتمرينات الروحية الأخرى :-

---

١) القديس يوحنا حامل الصليب " ليل الروح المظلم " ترجمه إلى الانجليزية كيرت راينهارت - نيويورك عام ١٩٥٧ ، الكتاب الثانى ، الفصل السادس عشر ص ٦٢ - ٦٣ (المؤلف) .

٢) الأونبشاد أو اليونبشاد ، كلمة سنسكريتية مؤلفة من مقطعين " يوبا " ومعناها بالقرب من ، و " شاد " ومعناها إجلس أو مجلس ، وهى تعنى حرفيا " الجلوس بالقرب من المُعلم " . ثم أصبحت تطلق على المذهب الغامض الذى أسرّه المُعلم إلى خيرة تلاميذه . وفيها ١٠٨ محاورة مما جرى بين المُعلم وتلاميذه ألّفها كثير من القديسيين والحكماء فيما بين سنتى ٨٠٠ و ٥٠٠ ق . م . (المترجم) .

٣) الأوبنشاد ترجمة سوامى وفردريك مانشنسر - نيويورك - منتر ، المكتبة الامريكية الحديدة لعالم الأدب . عام ١٩٥٧ ، جاتا اوبنشاد ص ٢٠ .

" إنك عندما تقوم بتمرينات التأمل قد ترى أشكالاً تشبه الثلج ، والبلور ، والريح ، والدخان ، والنار ، والبرق ، واليراعات ، والشمس ، والقمر . وهذه علامات على أنك فى طريق تكشف عن برهمان " (١) .

والتفرقة هنا واضحة بين الرؤى والحالة الصوفية الأصيلة كما أن الربط الذى أشرنا إليه من قبل مؤكد فى العبارة . والاختلاف اللافت للنظر بين نوعى الرؤى التى يذكرها المتصوفة الهنود ، كاليراعات مثلا ، والرؤى الدينية للعذراء التى يتحدث عنها المتصوفة المسيحيون يمكن أن تنبئنا بقصة الاختلافات بين الحضارتين . لكن المهم أنهما معاً صور حسية ، وهى بما هى كذلك تستبعد من فئة الظواهر الصوفية . على الرغم أنه من المسلّم به أن الصوفى يمكن أن يتعرض لهما . أما بصدد النقطة الجوهرية فى التفرقة بين الرؤى والتجارب الصوفية ، فإن متصوفة المسيحية ومتصوفة الهندوسية على اتفاق تام .

ثالثا : الغبطة المهملة ، والنشوة ، وفرط الانفعال :

هناك بعض الظواهر الأخرى أيضا التى ترتبط أحياناً ارتباطاً وثيقاً بالحياة الصوفية ، لكنها لا تشكل أى جزء ضرورى منها أو مصاحب لها . فهى تحدث بين الفينة والفينة لكنها ليست كلية على الاطلاق ، ومن ثَمّ يمكن إهمالها بوصفها لا تنتمى إلى المحور الكلى العام الذى نبحث عنه . وهى : ضروب النشوة ، والغبطة والانفعال العنيف . ويمكن أن نذكر عنها هنا كلمة موجزة لنكون واضحين فيما نهمله من ناحية ، وبسبب أهميتها البشرية الذاتية من ناحية أخرى .

من بين المفردات الخاصة فى التصوف المسيحى كلمة " الغبطة " وهى مصطلح شبه فنى وهو لا يشمل البهجة القصوى فحسب - كما هى الحال فى المعنى

---

١) المرجع نفسه ص ١٢١ .

الشائع للكلمة - بل أيضا بعض التغيرات الحسيمة العنيفة غير العادية . وطبقاً لما تقوله القديسة تريزا فإن " الغبطة " و " النشوة " كلمتان مختلفان تعبران عن شئ واحد (١) ، لكننا لا يمكن أن نتوقع أى قدر من الاتساق أو الدقة فى استخدام الكلمات فى هذه الموضوعات . وهى نفسها قد مرَّت بحالات كثيرة من الغبطة " أعطتها أقصى درجة من الألم البدنى " وهى تصف غبطتها على النحو التالى :

" أثناء الغبطة نفسها كثيراً ما يكون البدن كأنه ميت ، عاجز تماما . وهو يستمر على وضعه الذى كان عليه عندما جاءت الغبطة - لو كان واقفا فهو واقف ، ولو كانت اليدان مبسوطتين أو مضمومتين ، تظلان على حالهما . وتضعف الحواس وتهن ، وإنْ كان ذلك لا يحدث إلا نادراً . ولقد حدث لى بين الحين والحين أن فقدتُها تماما .. لفترة قصيرة من الزمن . غير أن قوة السمع والإبصار تبقى بصفة عامة . لكن كما لو كانت الأصوات المسموعة والأشياء المرئية تقع على مسافة بعيدة جداً ... وأنا لا أقول أنَّ النفس تسمع وترى عندما تكون الغبطة فى قمتها - عندما تضيع الملكات بسبب الاتحاد العميق بالله ، فإنها عندئذ لا ترى ولا تسمع ولا تدرك ... وهذه التحولات التامة للنفس لا تستغرق سوى لحظة " (٢) . وهى تسجل أيضا أنه أثناء الغبطة :

" تنخفض جداً درجة الحرارة الطبيعية للبدن . وترتفع البرودة رغم أنه يصاحبها إحساس متزايد بالعذوبة ... " (٣) .

على واجهة كتاب لا أذكر الآن أين عثرت عليه ، رأيت صورة للمتصوف الهندوسى الشهير " سراى راماكرشنا " يساعده على الوقوف تلميذان من تلاميذه ، ومن الواضح أنهما يحاولان أن يمنعاه من السقوط على الأرض وقد كُتِبَ أسفل الصورة سراى راماكرشنا فى

---

١) " حياة القديسة تريزا " ترجمها د. لويس الطبعة الخامسة عام ١٩٢٤ الفصل العشرون (المؤلف) .

٢) المرجع نفسه .

٣) المرجع نفسه .

سمادهى Samadhi (١) ويروى لنا أنه كان أثناء نوبات عمله بوصفه كاهناً فى أحد المعابد الهندوسية - كان من عادته أن يسقط فى النشوة التى كانت تهاجمه أثناء تأديته لواجباته الدينية ، وأصبحت فضيحة عامة ، حتى أن السلطات القائمة على أمر المعتبد فكرت جدياً فى إعفائه من وظيفته (٢) . ويخبرنا راوى سيرته أنه فى إحدى المناسبات " ظل سراى راماكرشنا ستة أشهر فى حالة هوية مطلقة مع براهمان " . ولقد أشار " سراى راماكرشنا " نفسه ، فيما بعد ، إلى هذه الحادثة فقال :-

" بقيتُ لمدة ستة أشهر على تلك الحال التى لا يمكن للإنسان العادى أن يعود منها . ويرتد الجسم ، عماماً إلى حالته بعد ثلاثة أسابيع ... ولم أكن على وعى بالليل أو النهار . وكان يمكن للذباب أن يدخل فمى وأحشائى كما يفعل فى الجثة الميتة ، لكننى لم أشعر به " (٣) .

وإذا كنا سنظل محتفظين بإيماننا بصدق " سراى راماكرشنا " ، فلابد أن نعتقد أنه كان يحصل على معلومات عن الذباب من ملاحظ خارجى بعد الحادثة .

أما فيما يتعلق ببقائه حياً لمدة ستة أشهر ، فإن كاتب سيرته يقول أنَّ شخصا كريما اعتاد أن يدخل الطعام فى فمه . والحادثة كلها : كما رويناها الآن ، تجهد قدرات المرء لكى يؤمن بها . لكن لا يمكن أن يكون هناك شك فى أن الحالات البدنية غير العادية التى يسميها المتصوفة جميعا " بالغبطة " أو " النشوة " تحدث فى بعض الأحيان . ونحن نذكرها لأنها موضع اهتمامنا ، لكن المسألة الهامة فى أنها حالات طارئة تصاحب الوعى الصوفى .

---

١) كلمة سنسكريتية معناها " التركيز الذاتى الشامل " - وهى قمة الحالة التى يصل إليها المتأمل - وهو لا يزال فى بدنه - عندما يتحد مع الموجود الأعلى ، كما تتصورها مدارس الهندوسية المختلفة (المترجم) .

٢) فينسنت شين " النور الهادى " ترجمة سوامى ، نيويورك ، هاربر واخوانه ، ١٩٤٢ . ص ٨٢ .

٣) " راما كرشنا " : نبى الهند الجديدة " ، وهو مختصر عن " انجيل سراى راماكرشنا " ترجمة سوامى ، هاربر واخوانه ، ١٩٤٢ . ص ٢٨ .

لكنها بالقطع لا هى عامة ولا هى ضرورية . وإنما هى تحدث بين المتصوفة الأشد انفعالاً والأكثر اضطراباً فى الأعصاب ، وليس بين المتصوفة الأكثر هدوءاً ورصانة وثقافة . ومن ثَمّ فلا يمكن النظر إليها على أنها تنتمى إلى المحور الكلى العام للتجارب الصوفية .

وقل الشئ نفسه عن الرابطة المؤكدة بين الجنس والحياة الصوفية وعن التشبيهات الجنسية المجازية التى يزخرف بها بعض المتصوفة وصفهم لما يؤولونه على أنه اتحاد مع الله لاسيما عند متصوفة المسيحية والإسلام ، وقد يكون من الصواب - كما يذهب لوبا - أن الجزء الرئيسى من دوافع القديسة كاثرين (١) ، ومدام جيون (٢) ، كان سببه الاحباط الجنسى . لكن لا شئ من هذا القبيل ، بالقطع ، يمكن أن يكون عاماً أو كلياً ، وليس هناك أدنى علاقة بين هذه الوقائع وبين المشكلات الفلسفية التى ندرسها ، كمشكلة الموضوعية مثلا . فقد كان من المعروف باستمرار أن التحرر من العالم وما فيه من متع براقة لكنها زائفة وخداعة ، وهى مخادعة بمعنى أنها قد تعد فيما يبدو بالسعادة لكنها لا تؤدى اليها ، من المعروف أن ذلك كان دافعاً قوياً يحث عقول المتدينين للبحث عن عزاء والحصول على السعادة " الحقيقية " التى يؤمنون أنهم لا يمكن أن يجدوها إلا مع الله . وليس هناك مبرر وجيه للظن بأن ذلك يؤيد أو يعارض واقعية موضوع الوعى الدينى . ولا يتضح - إذا ما كانت المتعة الدنيوية الجزئية التى يرغب فيها المتصوف سواء أكانت متعة جنسية ، أو إذا كانت بعيدة عن الجنس ، إذا كان يبحث عن السلوى مع الله - لِمَ يفترض فى هذه

١) القديسة كاثرين (١٤٤٧ - ١٥١٠) متصوفة إيطالية من مدينة جنوا حازت إعجاب الناس لرعايتها للمرضى والمساكين . كانت من أسرة عريقة أرادت أن تصبح راهبة منذ وقت مبكر ، لكن أسرتها رفضت ، وزوجتها من ج . ادوزنو وبعد عدة سنوات من حياة تعسة انغمست فى حياة اللذة بعض الوقت ثم انقلبت فجأة عام ١٤٧٣ عن طريق تجربة صوفية مرَّت بها وعاشت تخدم المرضى فى مستشفى جنوا (المترجم) .

٢) جين مارى جيون (١٦٤٨ - ١٧١٧) متصوفة وكاتبة ، كانت شخصية رئيسية فى المنازعات اللاهوتية التى نشبت فى القرن السابع عشر فى فرنسا ، أثناء دفاعها عن السكينة والسلبية المطلقة للروح والامبالاة حتى بالنسبة للخلاص الأبدى ، تزوجت وكونت أسرة . لكن عندما مات زوجها عام ١٦٧٦ تحولت تماما إلى التجارب الصوفية (المترجم) .

الوقائع - بطريقة غير مسئولة أنها تضر بمزاعمه عن موضوعية تجربته أنها في الواقع لا تساعد ولا تعوق هذه المزاعم .

ويمكن أن يقال الشئ نفسه عما يسمى بفرط الانفعال عند بعض المتصوفة ، أعنى أنه ليس جزءاً من المحور الكلى العام للتصوف ، وليست له أدنى علاقة بمشكلاتنا . ويمكن أن نقول أن المتصوفة في جميع الثقافات ، تقريباً ، ينقسمون إلى نوعين : النوع الانفعالى من ناحية من أمثال : القديسة كاثرين والقديسة تريزا وهنرخ سوزو . والنوع النظرى أو العقلى الذى اعتاد أن يسيطر على انفعالاته من ناحية أخرى . ويمكن أن نقول إن إيكهارت وبوذا نماذج للنوع الثاني . وبالطبع ليس هناك خط فاصل وحاسم بين هذين النوعين ، فما يكون لدينا هو الانتقال التدريجى بين هذين الحدين الأقصيين . فالنوع الانفعالى ، في التراث المسيحى بصفة خاصة ، كثيراً ما يتحدث عن الحب الذى يشعر به والذى يطغى عليه في اتحاده بالله ، ويصفونه بأنه " متوهج " ، " عنيف " ، " غامر " ، " نشوان " ، " مشبوب " ، وما إلى ذلك . وتصف القديسة تريزا نفسها في فقرة بقولها " إننى في أعماقى سكرانة بالحب " (١) . وهذا الانفعال المفرط عند بعض القديسيين والمتصوفة - بالنسبة لذوق المؤلف - يُعبّر عن خاصية بغيضة تظهرنا على نقص في التوازن ، وافتقار إلى الحكم السليم ، والقدرة على النقد . لكن لا يمكن الاعتراض عليه إلا بقدر الاعتراض على عادات القذراة وعدم الاستحمام التى انغمس فيها بعض القديسيين في العصور الوسطى ، فلا معنى لقولنا أنه خاصية كلية عامة للتصوف ، ولا علاقة له أيا كانت بمشكلاتنا .

يبدو لى أن إيكهارت قال الكلمة الأخيرة في هذا الموضوع ، فهو يدين ما يسميه " دغدغة الانفعال " ملاحظاً أن يسوع المسيح لم يسع قط إلى " الاثارة الممتعة " فيما قام به من أفعال (٢) . والفقرة الجميلة الآتية - وهى أيضا مقتبسة من إيكهارت - تضع ،

---

١) المرجع السابق ص ، ١٦٣ (المؤلف) .

٢) ما يستر إيكهارت ، ترجمة ر.ب. بلاكنى ، نيويورك عام ١٩٥٧ . ص ٧٣ (المؤلف) .

بالتأكيد ، جميع تلك الظواهر المتطرفة من النشوة والغبطة وجنون الانفعال فى منظورها الصحيح :

" الإشباع من خلال الشعور قد يعنى أن الله يُرسل لنا الراحة ، والنشوة ، والبهجة غير أن أصدقاء الله لا تفسدهم هذه العطايا . فهى ليست سوى مادة للانفعال . أما الإشباع المقبول فهو عملية روحية خالصة تبقى فيها الروح فى قمتها دون أن تهزها النشوة ، وهى لا تهبط إلى مستوى البهجة ، محلّقة فوقها فى عظمة وشموخ . إنَّ الانسان لا يجد نفسه إلا فى حالة الإشباع الروحى ، عندما لم تعد تهزه عواصف الانفعال المتعلقة بطبيعتنا البدنية التى تهز قمة الروح " (١) .

إنَّ إدانة الافراط فى الانفعال وإهماله على أنه جزء غير ضرورى للوعى الصوفى ، لا يعنى بالطبع إنكار أن هناك باستمرار عنصر الانفعال من نوع ما وبدرجة ما فى ذلك الوعى . وأنَّ ذلك العنصر ضرورى وعام . والواقع أنَّ ذلك يصدق على كل تجربة بشرية ، فهى لا تكون أبداً محايدة تماماً من الناحية الانفعالية ، وهى تحمل معها باستمرار نغمة عاطفية مؤثرة من نوع ما . هذه التجربة الصوفية ، وهى تحمل معها باستمرار نغمة عاطفية مؤثرة من نوع ما . هذه التجربة الصوفية تجلب معها البركة ، والنعمة والسعادة والسلام ، وتلك خاصية مشتركة لكل من مَرّ بها ، ومن الواضح أن هذه الكلمات تُعبّر عن الجانب الانفعالى فيها . غير أنَّ هذه الانفعالات ربما كانت فى أعلى حالاتها ، هادئة ، ورضية ، وغير مثيرة . ومن هنا كانت مصدراً للقوة ، فى حين أن حالات الهياج الانفعالى هى مصدر للضعف .

رابعا : الاتجاه نحو الحل :

افرض أن شخصاً أراد أن يكتشف ويحدد خصائص نوع الفراشة ، لن تكون لديه مشكلة فى جمع عدد من العينات من ذلك النوع من الفراشات ليرى الصفات المميزة التى توجد فيها جميعاً . ألا يكون من السهل كذلك ان تجمع عينات من الأوصاف التى يصف

١) اقتبسه رودلف أوتو فى كتابه " التصوف فى الشرق والغرب " ، نيويورك عام ١٩٥٧ . ص ٧٣ .

بها المتصوفة تجاربهم لكى نحدد خصائصها المشتركة ، لو كان هناك مثل هذه الخصائص ؟ لا شك أنه سيتضح فى الحال أمام القارئ أن الحالتين مختلفتان أتَمّ الاختلاف ، وأن هناك فى حالتنا الراهنة مشكلات وصعوبات أبعد غوراً بكثير . وسوف يكون من المفيد أن نستكشف بعض هذه الصعوبات ، وأكثر الصعوبات هى بالطبع أن من طبيعة بحثنا أن يتغلغل فى الحياة الخاصة والتجارب الباطنية للمتصوفة ، ولا يهتم فى الجانب الأكبر منه ، بالظواهر العلنية التي يمكن ملاحظتها . وسوف أناقش ذلك بايجاز فيما بعد ، لكنى سوف أشير أولا إلى نقاط معينة أخرى .

هناك صعوبة تتمثل فى أن المتصوفة ، عادة ، يقولون أنَّ تجاربهم لا يمكن النطق بها ، ولا نقلها إلى الآخرين ، لأنها فوق الوصف . ثم يبدأون بعد ذلك ، وتلك خاصية مشتركة بينهم ، فى وصفها . فماذا نفعل إزاء ذلك ؟ . والواقع أن تلك الصعوبة خاصة فريدة للمتصوف ، وهى تثير مشكلات غير عادية ، لن نكون فى وضع يمكننا من مناقشتها إلى أن نصل ، فى مرحلة متأخرة من البحث ، من مناقشة العلاقات العامة بين التصوف ، واللغة ، والمنطق .

إنَّ مهمتنا فى هذا الفصل هى أساساً مهمة سيكولوجية . فعلينا أن نفحص الخصائص السيكولوجية والفينومينولوجية للوعى الصوفى . غير أنَّ معظم كبار المتصوفة عاشوا قبل نشأة العلم أو العادات العلمية فى التفكير ، وبصفة خاصة قبل بدايات علم النفس . ومن ثَمّ لم يكن لديهم سوى إحساس ضئيل ، وربما لم يكن لديهم إحساس على الاطلاق ، بأهمية محاولة جعل تأملاتهم الباطنية دقيقة ومحكمة بقدر المستطاع . ومن هذه الزاوية فإنَّ أوصافهم كثيرا ما تكون أدنى جداً من أوصاف متصوفة أصغر منهم تماماً فى عصرنا الراهن . وبالتالى فسوف نجدها وسيلة مفيدة ، فى بعض الأحيان ، أن نقتبس الأوصاف التى قدَّمها أشخاص معاصرون لتجاربهم الصوفية . وسوف نجد أنهم كثيراً ما يلقون طوفانا من النور على الأوصاف الغامضة المعتمة التى ذكرها متصوفة أكثر منهم شهرة فى عصور سابقة ، بحيث يجعلونها واضحة ومفهومة . وسوف يصدق ذلك حتى على الرغم من أن الحالات الحديثة كانت لرجال ، رغم أنهم كانوا مرموقين فى الأدب أو مجالات أخرى ، لم يكونوا متصوفة

بالدرجة الأولى ، ولا يمكن مقارنتهم من حيث عمق التجارب وعظمتها بالمتصوفة المشهورين فى عصور ما قبل العلم .

خذ مثالا لحالة أخرى لا شك فى تطرفها من نوع المشكلات التى علينا أن نواجهها بلغة عظماء المتصوفة : صوفى شهير هو أبو يزيد البسطامى الذى توفى عام ٨٧٥ ميلادية . (١) وهو يصف تجربته الوصفية الخاصة :-

" ثم أصبحت طائراً جسده هو الواحدية ، وجناحاه هما الأبدية . وواصلت الطيران فى فضاء المطلق حتى وصلت إلى منطقة التطهر وحدقت فى محال الأزل ، وأدركت هناك شجرة الواحدية " .

ليس هذا الوصف نمطياً بالتأكيد ، وربما كان أسوأ مثال عرفته . لكن علينا أن نلاحظ ألوان المجاز المثيرة التى لا هى توضح المعنى ولا تمتلك حتى جدارة الجمال الشعرى . وفى استطاعتنا أن نرى - لو كانت لدينا المثابرة للنظر مرة أخرى - أنَّ الكاتب يزعمُ أنه امتلك ما أسماه " بالوعى الموحد " وهو الوعى بالوحدة التى تجاوز كل كثرة وهى التى سوف نرى لها فيما بعد أمثلة كثيرة ، ثم زعم الوصول إلى تجربة مباشرة بالواحد والأزلى . فهو يستمر قائلا :

" ذات مرة رفعنى إلى أعلى ، ثم أجلسنى أمامه وقال لى : " إيه يا أبا يزيد ، الحق أن خَلْقى يرغبون فى رؤيتك " فقلت " زيّنى بوحدتك ، وسربلنى بذاتك وارفعنى عاليا إلى

١) أبو يزيد البسطامى توفى (٢٦ هـ - ٨٧٤م) أحد كبار صوفية الإسلام فى القرن الثالث الهجرى واسمه طيفور بن عيسى . ويُنسب أبو يزيد إلى بسطام (مدينة فى الطريق إلى نيسابور فُتحت فى عهد عمر بن الخطاب) اختلفت الآراء فيه اختلافاً كبيراً فقد رويت عنه أقوال من قبيل " الشطح " ، يغلب عليه حال الفقراء ويؤثر عنه فيه أقوال منها " للخلق أحوال ولا حال للعارف لأنه مُحيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره وغيبت آثاره بآثار غيره " ومنها قوله " لا يرى (العارف فى حال الفناء) غير الله تعالى " . وترجع أهميته إلى أنه كان أول من استعمل كلمة " الفناء " بمعناها الصوفى الدقيق (المترجم) .

وحدانيتك ، حتى إذا رآنى خلقك بعد ذلك قالوا إنهم رأوك : وسوف تكون أنت هناك ، أما أنا فلن أكون هناك على الإطلاق " .

إن اللغة الخيالية الغربية كثيراً ما تكون وصفاً فاسداً لجانب من التجربة الصوفية معروفة عند جميع دراسى الموضوع وهى مشتركة بين أنواع التصوف فى جميع الثقافات . وتلك هى تجربة الفناء ، وتحطيم حواجز الذات المتناهية حتى أن هويتها الشخصية تفنى ، ويشعر الصوفى أنه اندمج أو فنى فى اللامتناهى أو غرق فى المحيط الكلى للوجود . أولئك المتصوفة الذين سوف أقتبس فقرات منهم فيما بعد هم المتصوفة ابتداء من مؤلفى الأونبشاد حتى إيكهارت ، ومن متصوفة بوذية زن حتى الحسدية (١) . ممن كانت لهم هذه التجربة ووصفوها . و " كذلك من المحدثين أمثال " تنيسون " (٢) وآرثر كوسيتلر (٣) . وذلك أيضا ما كان يقصده أبو يزيد البسطامى بعبارة " سربلنى بذاتك " وعندما يقول بعد ذلك " أنت سوف تكون هناك أما أنا فلن أكون هناك " فإنه كان يقصد أن هويته الشخصية قد تلاشت تماما ، أو فنيت أو ذابت فى الذات الكلية ، أو الوعى الكلى الذى يفسره أبو يزيد على أنه الله . ومن ثمَّ فلستُ " أنا " بل " أنت " الذى تكون هناك .

---

١) الحسدية Hasidism فرقة يهودية باطنية نشأت فى بولندا فى القرن الثامن عشر بقيادة اسرائيل شيمتوف (١٧٠٠ - ١٧٦٠) وهى تدعو إلى الصلاة والتقوى و " خدمة الرب ، بنشوة " وهى تستمد كثيرا من تعاليمها وأفكارها من فرقة " القبلانية " اليهودية . وقد لقيت معارضة قوية فى أوربا الغربية خلال القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر (المترجم) .

٢) ألفرد تنيسون A. Tennyson (١٨٠٩ - ١٨٩٢) شاعر انجليزى من أبرز شعراء القرن التاسع عشر ، عُيّن شاعراً للبلاط ١٨٥٠ نظم الشعر وهو طالب فى كيمبردج . رثى صديقه بقصيدة شهيرة عنوانها " فى الذكرى " عام ٨٥٠ وهى أشهر قصائده التى جمعت فى ديوان صدر عام ١٩٣٠ (المترجم) .

٣) آرثر كوسيتلر A. Koestler (١٩٠٥ - ١٩٨٣) أديب مجرى سجنه النازى فى فرنسا عام ١٩٤٠ ، لكنه فر إلى انجلترا . كانت أفضل رواياته " الظلام وقت الظهيرة " . وهى قصة خيالية . من مؤلفاته أيضا " لصوص الليل " عام ١٩٤٦ و " الإله الذى ذوى " عام ١٩٥٠ . و " فعل الخلق " عام ١٩٦٤ " والشبح فى الآله " عام ١٩٦٧ (المترجم) .

صعوبة أخرى فى طريق تجميع " عينات " من أوصاف الظواهر هى أن المتصوفة يحتفظون بتجاربهم لأنفسهم أكثر مما يعرضونها على الناس فى صورة روايات مكتوبة . وهناك دوافع كثيرة تجعلنا نذكر للقارئ هذا التكتم أو التحفظ منها المشاعر البشرية المعتادة على الاحتفاظ ، والتواضع ، والكرامة ، وكراهية أن " يعطى المرء قلبه لعبده " . وهناك أيضا الخوف من تدنيس ما يشعر الصوفى أنه مقدس بعرضها على جمهور لا يفهمها ولا يتعاطف معها . وتختلف الدرجات التى تغلق بها الصوفية تجاربهم على أنفسهم ويمنعونها عن الناس . وهناك كذلك ، داخل كل ثقافة جزئية ، الدين والمجتمع . ويمكن أن نلاحظ أقصى درجات السرية - كما ذكرنا من قبل - عند متصوفة اليهود . ونحن نجد فى الطرف الأقصى المقابل اعترافات صريحة للقديسة تريزا ، وسوزو ، وغيرهما ممنْ وصفوا تجاربهم فى شئ من التفصيل . ويبدو أن متصوفة الهندوسية والبوذية - بصفة عامة - لا يزعجهم أى تكتم أو تحفظ . وهناك ما يبرر الاعتقاد أن عدداً كبيراً من الأشخاص الغامضين تماما - ممنْ قد تتجاهلهم فى الشارع - قد وصلوا فى فترة ما من حياتهم إلى لمحات سريعة من الوعى الصوفى . وهم يميلون فى العادة إلى التزام الصمت بصدد تجاربهم خشية السخرية منهم أو على الأقل أن تستقبل هذه التجارب استقبالا جافا وبلا تعاطف .

حتى أولئك المتصوفة الذين كتبوا عن تجاربهم بصراحة ، كثيراً ما يعبّرون عن أنفسهم بطريقة غير شخصية ، ويتجنبون استخدام إسم الشخص . فتراهم يقولون مثلا " أولئك الذين عرفوا الاتحاد الصوفى يخبروننا بكذا .. " . أو " يقول الرجل المستنير كذا وكذا .. " . ونحن نلاحظ أن أمثال هذه العبارات فى كتابات : إيكهارت ، وروز بروك " . ويستخدم " سراى أوربندو " المتصوف الهندوسى الذى توفى منذ سنوات قليلة - أنواعاً مماثلة من الأحاديث غير المباشرة فقد كتب فى مكان ما يقول : " إن أولئك الذين يملكون السكينة بداخلهم فى استطاعتهم أن يدركوا .. " (١) . ومن يقرأ هؤلاء الكُتّاب باستبصار سرعان

---

١) سراى أوربندو (١٨٧٢ - ١٩٥٠) متصوف هندوسى ولد بالبنغال ، ويعتبر واحدا من أعظم المتصوفة الهنود ، ساهم أولا فى السياسة ثم اعتزل الناس فى خلوة روحية . يؤمن بأن الحقيقة القصوى تتجلى فى " براهمان " - (المترجم) .

ما يدرك أنه لابد أنهم يكتبون عن تجاربهم ، ولكنه لا يقولون ذلك بأنفسهم بوضوح . وإن كانت هذه الطريقة الغريبة في الكتابة لا تشكل عقبة حادة أمامنا .

إنَّ نوع السيكولوجيا التي نهتم بدراستها هي الاستبطان بالطبع . ولا شك أن الوصف الاستبطاني للحالات الذهنية عُرضة لعوائق وعقبات معينة. لكه من ناحية أخرى أبعد ما يكون عن التفاهة ، كما يصرّ بعض السلوكيين المتطرفين . فلا أحد ممن قرأ الكتابات السيكولوجية لوليم جيمس ، بعين غير متحيّزة ، لا يتأثر بشدة بما تتضمنه هذه الكتابات من ثروة قيمة في المادة السيكولوجية ... وإذا كان علماء النفس الأكاديميون المحترفون يهملونها الآن ، فذلك بسبب نقصان قدرتهم وحمقهم .

لقد قيل الشئ الكثير عن التفرقة بين " العام " ، و " الخاص " ، التي أكدها ، مثلا ، جون ديوى . دون أن يسأل نفسه ماذا تعنى كلمات " العام " و " الخاص " ، أو ما هو الأساس الابستمولوجي لهذه التفرقة . أو ما إذا كان لها ما يبررها . إنّ مشروعيتها المطلقة هي بالتأكيد موضع شك ، رغم أنها قد تكون مفيدة في بعض الأحيان . صحيح أني أنا وحدى الذى أستطيع أن أخبر وأن أشهد انفعالي وأفكارى الخاصة . لكن سيبدو صحيحاً كذلك أنني أنا وحدى الذى أستطيع أن أخبر وأن أشاهد الأصوات والألوان التي أدركها بعيني وأذني . لأنها مشروطة بالفسيولوجيا الشخصية التي تجعلني أستطيع أن أرى اللون ، مثلا ، بينما يمكن لملاحظ آخر أن ينظر إلى " نفس " الشئ فيرى لونا آخر . فالادراكات الحسية هي في الواقع " خاصة " مثل الادراكات الاستبطانية تماما . وما يسمى " بالعالم " ليس سوى تركيبة من عوالم خاصة كثيرة . وفي استطاعتي - في حدود معينة - أن أقارن إدراكاتي " الخاصة " مع إدراكاتك الخاصة عنه ، لكني أستطيع كذلك أن أقارن تجاربي عن القلق والخوف ، وعاداتي الفكرية ، وتداعياتي الذهنية وعمليات الاستدلال التي أقوم بها مع الأقوال التي يذكرها الناس عن هذه الأمور .

لكن لابد لنا من التسليم أن عبارات الاستبطان هي في الواقع أقل ثقة وأكثر عرضةللخطأ ، وكما أنها أقل دقة وإحكاماً من تقارير الناس عن الأشياء التي يدركونها

بحواسهم . ومن السهل أكثر بالنسبة لأى إنسان له عينان أن يصف العلامات الموجودة على جناح الفراشة من أن يعطينا نفس هذا الشخص شرحاً واضحاً لمشاعره " الداخلية " . وقد يسأل سائل ، ولماذا يكون ذلك كذلك إذا كانت التفرقة بين العام والخاص ليست موجودة في جذور صعوبات الاستبطان ؟ وجوابنا هو أن الاستبطان الداخلى هو أكثر صعوبة وأقل ثقة من الاستنباه الخارجى ، لا لأن الأول خاص ، وإنما بسبب خصائص للحياة الداخلية تجعل من الصعب أن نمسك ونثبت ، وندرك بدقة ، وإحكام المفاهيم والكلمات . إنَّ موضوعات الإدراك الحسى تميل إلى أن تكون محددة وقاطعة من حيث الشكل والحدود مما يجعلها دقيقة وواضحة . فهى تظل بلا تغير لفترات طويلة بما فيه الكفاية تمكننا من أن نلاحظها بعناية . وتصدق هذه الملاحظات على الأجسام الصلبة ، وهى أقل صدقاً على السوائل ، وأقل من ذلك على البخار والغاز . لكن حياة الوعى الداخلية هى دائما معتمة ورَوّاغة ، وهى باستمرار سريعة التغير ، ويصعب استقرارها لفحصها ، والأجزاء المنفصلة عنها ليس لها فى العادة ملامح قاطعة حتى نميّز بعضها عن بعض . إذ يندمج بعضها فى بعض فيتلاشى بطريقة لا نشعر بها . وأخيراً هناك ، فيما يبدو ، قدر كبير من الحقيقة فى معادلة " صمويل ألكسندر " (١) التى تقول أننا لا " نلاحظ " حالاتنا الذهنية - منظوراً إليها من بعد . لكننا " نستمتع " بكونها هى وبالعيش من خلالها . وهذا الموضوع بالغ الصعوبة . لكن بيد أن الفرق الذى ذكره ألكسندر بين ما أسماه " بالملاحظة " و " الاستمتاع " هوأحد أسباب الصعوبات فى الاستبطان . ونحن على أية حال نعرف عن طريق الاستبطان ما يدور بداخل أذهاننا . وهناك بالقطع أشياء كثيرة لا نستطيع أن نعرفها إلا عن طريق الاستبطان .

١) صمويل ألكسندر (١٨٥٩ - ١٩٣٨) فيلسوف إسترالى صاحب نظرية التطور الانبثاقى . أعظم كتبه " المكان والزمان والألوهية " عام ١٩٢٠ ، كان أستاذاً فى جامعة مانشستر من ١٨٩٣ إلى ١٩٢٤ . وقبل إحالته إلى التقاعد انتدبته جامعة جلاسجو لإلقاء محاضرات جيفورد بين عامى ١٩١٦ و ١٩١٨ التى شكلت كتابه السابق . ومن مؤلفاته أيضا " النظام الخلقى والتطور " عام ١٨٩٩ وكتاب عن " لوك " نشر عام ١٩٠٨ " الجمال وأشكال أخرى للقيمة " نشر عام ١٩٣٣ (المترجم) .

يمكن تصنيف المتصوفة وتجاربهم بطرق شتى . وللتفرقة بين نوعي التجارب : التجربة الانبساطية والتجربة الانطوائية أهمية قصوى . ويمكننا أن نذكر بايجاز بعض الفروق التصنيفية الصغيرة . فمن المفيد ، بالقطع ، أن نميّز بين الانفعالات العالية وهى عادة لا تكون لذلك النوع من التصوف الفلسفى والعقلانى - وبين النوع الفلسفى الرصين الهادئ - رغم أن ذلك بالطبع هو فرق فى الدرجة فحسب . ولقد سبق أن قلنا ما فيه الكفاية عن هذا الموضوع . كذلك ينبغى أن نميّز بين تلك الحالات الصوفية التى تطرأ على أناس لم يسعوا إليها ، ولم يبذلوا فيها أى جهد من جانبهم ، وكثيراً ما تكون غير متوقعة تماما ، وتلك الحالات - من ناحية أخرى - التى كان يسبقها تمرينات ، ونظام وطرق متعمدة ، والتى تستغرق فى بعض الأحيان فترة طويلة من الجهود الشاقة . ويمكن أن نسمى الأولى بالحالات " التلقائية " ، وأن نسمى الثانية بالحالات " المكتسبة " لعدم وجود تسمية أفضل .

التجارب التلقائية هى عادة من النوع الانبساطى رغم أنها غير ثابتة . أما التجارب المكتسبة فهى عادة إنطوائية ، لأنها أساليب خاصة للاتجاه نحو الباطن ، والتى لا تختلف إلا فى أقل القليل ، وعلى نحو سطحى ، فى الثقافات المختلفة . وعلى قدر علمى ليست هناك أساليب مماثلة للانبساط أو الاتجاه نحو الخارج . إنَّ الشخص الذى تطرأ عليه تجربة انبساطية تلقائية ، قد لا يمرّ أبداً بمثل هذه التجربة الانبساطية ، أو قد تكون لديه سلسلة من مثل هذه التجارب . لكنه لا يستطيع ، كقاعدة ، أن يُحدثها أو يسيطر عليها . وإنْ كان يمكن لتجربة واحدة من هذه التجارب التى لا تستغرق سوى لحظات قليلة أن تحدث ثورة فى حياة هذا الشخص . فقد يكون ، فيما سبق ، قد وجد أن الحياة لا معنى لها ولا قيمة ، بينما يشعر الآن أنها اكتسبت معنى وقيمة ، وهدف . فيتغيّر موقفه من الحياة تغيراً جذرياً ودائماً .

أما التجارب الانطوائية المكتسبة التى يمّر بها المرء فهى يمكن ، كقاعدة إحداثها بعد ذلك ، تقريباً بالإرادة . وعلى الأقل على فترات طويلة فى حياته ، لكن تكون هناك أيضا فترات " جفاف " و " ظلام " . عندما لا يستطيع شئ مما يفعله المرء إحداثها . وعلى الرغم

من أن الحالات الصوفية الانطوائية هي عادة متقطعة ، ومدتـها قصيرة نسبياً ، فـإن هنـاك حالات نادرة يعتقد فيها أن الوعى الصوفى أصبح دائما وأنه يسير متزامنا مـع ، ومنصـهرا ومتكاملا مع ، الوعى العادى الشائع . وهذه الحالة هى المعروفة ، فنياً ، فى التراث المسـيحى باسم " التأله " ويشار إليها أيضا فى بعض الأحيان باسم " الزواج الروحى " أو على أنـها " الحياة الموحِّدة " . ومن الواضح أن القديسة تريزا بلغتها وكذلك " روز بروك " وآخـرون . وطبقا لما يقول التراث البوذى فإن " بوذا " أيضا قد وصل إلىالوعى المستنير الدائم . وهذا هو معنى التأكيد البوذى أنه من الممكن الوصول إلى " النرفانا Nirvana " (١) ، فى هذه الحياة ، وفى هذا الجسد ، وأن بوذا ، وغيره بغير شك ، وصلوا إليها . لأن " النرفانا " هى ببسـاطة الحالة الأخيرة للوعى الصوفى الدائم . ومثل هذا الإنجاز نادر ، سواء فى الشرق أو الغـرب ، لكن المتصوفة يعتقدون أنه القمة العليا للحياة الصوفية .

النوعان الرئيسيان من التجربة – الانبساطى والانطوائى – ميَّز بينـهما كثـير مـن الكُتّاب ، ووضعوا لهما أسماء مختلفة . ويسمى النوع الأخير " بالطريق الباطنى " أو " تصـوف التأمل الباطنى " ، وهو فى مصطلحات رودلف أوتو R. Otto ، وتطابق مـع مصطلحـات الآنسة " أندرهيل " – يُطلق عليه إسم " الاتجاه نحو الباطن " . ويمكن أن يسمى النـوع الأول بالطريق الخارجى " أو طريق الاسـتنباه الخـارجى " (٢) . والفـرق الجوهـرى بينـهما هو أن التجربة الانبساطية تنظـر إلى الخـارج مـن خـلال الحـواس ، فى حـين تنظـر التجربة الانطوائية الى الباطن عن طريـق الذهـن . ويصـل الأثنـان إلى القمـة فى إدراك " وحدة مطلقة " هى التى أطلق عليها أفلوطين إسم " الواحد " . يتحـد معـها الشـخص

١) " النرفانا Nirvana " كلمة سنسكريتية تعنى حرفيا " الانطفاء " أو " الإخماد " أو " لا نفـس " – وهى الهدف الأسمى فى الفكر الدينى الهندى من تأملات التلاميذ . ويميّز البوذيون أكثر مـن غـيرهم بين هذه الحالة وغيرها من الحالات الروحية . فهى تعنى عندهم الوصول الى حالة سامية من التحـرر عن طريق إخماد رغبات الفرد (المترجم) .

٢) المقصود بالاستنباه الخارجى Extrospection التأثر بمنبه خارجى كما هى الحال بالنسبة للروائـح فى حالة الأنف ، أو الأصوات فى حالة الأذن .. الخ (المترجم) .

المدرك ، ربما في هوية واحدة . أما المتصوف الانبساطى الذى يستخدم حواسه البدنية ، فهو يدرك كثرة الموضوعات المادية الخارجية : البحر ، والسماء ، والمنازل والأشجار ، وهو يحوّر شكلها ، صوفياً ، إلى الواحد هنا ، فى هذا الظلام والصمت ، ويتحد معه ، لا كالوحدة التى نراها من خلال الكثرة (كما هى الحال فى التجربة الانبساطية) ، بل كوحدة عارية تماما خالية من الكثرة أيا كان نوعها . وسوف نبدأ فى الأقسام القليلة القادمة فى فحص الدليل التفصيلى على هذه الأقوال الجديرة بالملاحظة .

القول بأن هناك نوعين مختلفين من الوعى ، ينطبق عليهما معاً ، رغم ذلك ، صفة " الصوفى " ، ينبغى أن لا يبدو متناقضاً مع الزعم بوجود محور كلى عام لكل أنواع التصوف . وذلك للسببين الآتيين :-

(١) للنوعين خصائص هامة مشتركة بينهما . وهذا واضح ، فى الواقع ، حتى من الملاحظات الموجزة التى ذكرناها بالفعل . مادام الاثنان ، كما لاحظنا يصلان إلى القمة فى إدراك الوحدة أو الواحد والاتحاد معه . رغم أن هذه الغاية يتم الوصول إليها فى الحالتين ، بطرق مختلفة . وليس ذلك ، كما سنرى ، هى الخاصية الوحيدة المشتركة بينهما .

(٢) هناك دليل وجيه على أن النوعين كليان ، بمعنى أنهما يوجدان معا ، وهما متشابهان فى الوجود فى جميع الأوقات ، والعصور ، والثقافات . وما لم يكن ذلك كذلك ، أى لو كان أحد النوعين ، مثلا ، لا يحدث إلا فى الشرق ، ولا يحدث الآخر إلا فى الغرب ، فربما أدى ذلك إلى تقويض ثقافتنا فى المحور الكلى العام ، بطريقة ما ، غير أن الأمر ليس كذلك تماما ، وإذن ، ففى استطاعتنا أن نشير إلى مجموعة هامة من الخصائص مشتركة بين النوعين .

خامسا : التصوف الانبسـاطي :

على الرغم من أن منهجنا لابد أن يكون استقرائياً ، بقدر ما يتعلق الأمر بطابعه المنطقى ، فإنه لن تكون هناك أهمية للتكرار المحض لعدد كبير من الحالات المتماثلة تقريبا . بل سيكون من الأفضل أن نعرض أمام القارئ عدداً قليلاً من الحالات الممثلة ، وهى ممثلة لفترات ، وثقافات ، ومناطق مختلفة من العالم . وعلى أية حال فإن النوع الانبساطى من الوعى الصوفى يقل أهمية جداً من النوع الانطوائى . إذا نُظر إليهما من زاوية الأثر العملى فى الحياة البشرية ، والتاريخ ، وأيضا إذا نظر إليهما من حيث المضامين الفلسفية . وسوف أسوق سبع حالات ممثلة ، كل حالة منها ، وإن كانت تعرض خصائص مشتركة للمجموعة بأسرها من التى نبحثها ، فإنها تظهرنا كذلك على ضروب من الكيفيات الفردية الممتعة ، والمثقفة . وهناك حالتان ، من الحالات السبع التى اخترناها ، مأخوذتان من المسيحية الكاثوليكية ، وواحدة مأخوذة من البروتستانتية ، وواحدة من وثنية العصور الكلاسيكية . وواحدة من الهندوسية الحديثة . وحالتان مأخوذتان من النخبة الفكرية المعاصرة فى أمريكا الشمالية التى لا ترتبط ، على نحو واضح ، بأية عقيدة دينية معينة .

ومادامت الديانة البوذية والديانة الإسلامية غير ممثلتين ، فربما قيل إنَّ انتشار الأمثلة عبر الثقافات المختلفة ليس واسعاً السعة المطلوبة . وهناك بعض الحق فى هذا الاعتراض . أحد الأسباب هو أنه ، على حين أن الكتابات فى التصوف الانطوائى هائلة وعدد الحالات المسجّلة ضخم ، فإن الكتابات فى التصوف الانبساطى الأقل أهمية ، والأقل أثرا ، ضئيلة نسبياً ، كما أن عدد الحالات المسجّلة ليس كثيراً . والواقع أنه قد تكون هناك حالات مسجّلة كثيرة يجهلها المؤلف . لكن مادامت أمثلتنا مستمدة من المسيحية الكاثوليكية ، والبروتستانتية ، ومن روما الوثنية ، ومن الهند ، ومن أمريكا المعاصرة ، فإنَّ هذا الانتشار واسع ، يقينا ، بما فيه الكفاية ، لكى نطمئن ونكون على ثقة من أن الثقافات غير الممثلة فى هذا الكتاب ، لابد أنها تشمل موجودات بشرية كثيرة مرَّت بنفس التجربة ، سواء تركوا عنها وثائق أم لم يتركوا . وهكذا تكون مسألة شمول التوزيع لجميع أنحاء العالم ، رغم أنها ليست تامة ، فإنها ، فيما يبدو لى معقولة جداً .

وربما بدأنا من عبارة " لما يستر إيكهارت " - رغم أنها موجزة ومضغوطة إلى أقصى حد ، فإنها يمكن أن تؤخذ كنمط ونموذج لفهم المجموعة كلها . يقول : " كل ما يكون هنا أمام الانسان متكثراً من الناحية الخارجية فهو في الحقيقة ، واحد . فهنا جميع أوراق الحشائش ، والأشجار ، جميع الأشياء واحدة . تلك هي الأعماق البعيدة " . (١)

ويمكن أن نُكمل هذه العبارة بفقرة من " إيكهارت " على النحو التالى - وهي أيضا نموذج للتجربة الانبساطية لا الانطوائية :-

" نبئني يا إلهي مَنْ يكون الإنسان في حالة الفهم المحض ؟ سوف أخبرك : عندما يرى شيئاً واحداً منفصلا عن غيره " . ومتى يعلو على الفهم المحض ؟ هذا ما أستطيع أن أنبئك به " عندما يرى الكل في الكل ، عندئذ يقف الانسان فوق الفهم المحض " (٢) .

ونحن نلاحظ هنا أن " إيكهارت " - كما هي الحال في كل كتاباته - لا يقحم نفسه في الموضوع ، ولا يتحدث عن هذه التجربة على أنها تجربته الشخصية . صحيح أنه لم يقل أنَّ واحدية الأشياء التي يتحدث عنها هي التجربة الفعلية لأي انسان . وإنما هو يقرر هذه الواحدية كواقعة فحسب . ألا يمكن أن تكون فكرة ميتافيزيقية أو مجرد خيال ؟ ربما كانت كذلك ، بمقدار ماتنبئنا به ، بصراحة ، عبارات إيكهارت . لكن لا أحد ممن ألف أسلوبه في الكتابة يمكن أن يشك في أن " الأعماق " التي يتحدث عنها هي أعماق تجربته الخاصة .

ما الذى مرَّ إذن بتجربته ؟ لقد كان ينظر بعينه السيكولوجية إلى أوراق الحشائش ، والأشجار ، والأحجار .. الخ . وذلك يبرهن - مع واقعة أنه كان ينظر إلى الكثرة على أنها

---

١) اقتبسه رودلف أوتو في كتابه " التصوف في الشرق والغرب " نيويورك شركة ماكميلان ، عام ١٩٣٢ ص ٦١ .

٢) المرجع السابق ص ٤٥ . ومن الواضح أن هذه هي ترجمة " أوتو " ، وهو لا يذكر أي مصدر . ولكن من الواضح أن نفس هذه الفكرة يمكن أن توجد بكلمات مختلفة قليلا عند بلاكني - مرجع سابق ص ١٧٣ (المؤلف) .

" خارجية " - على أن ما يتحدث عنه هو العالم المـادى الـذى تدركـه حواسـه . وأن تلك التجربة انبساطية خارجية وليست انطوائية أو باطنية .

والعبارة الحاسمة هى أنه على الرغم من أن كثيرين قد أدركوا هـذه الأشـياء الخارجيـة عن طريق الرؤية بالعين على أنها كلها واحد ، فـإنهم قـد أدركـوا الكثرة والواحـد متـآنيين . وماذا يعنى ذلك ؟ إنه لا يعنى ، بالتأكيد ، أن مارآه إيكهارت كان الكـثرة والواحـد بـالمعنى التافه الذى تكون فيه كل وحدة ، هى وحدة لأشياء كثيرة . فهذة الصفحـة التـى تقرأهـا هـى قطعة واحدة من الورق لكنها مكونة من أجـزاء كثـيرة ، وهـو بقطـع لا يعنـى ذلـك . فكيـف يمكن إذن أن نفهم ما قال ؟ بالنسبة للفهم ، فقـد أخبرنـا إيكهـارت فـى الفقـرة الثانيـة التـى اقتبسناها أن حميع هذه التجارب" تجاوز الفهم المحض وتعلو عليه " ، فلا يمكن لنا أن نأمل فى فهم أو تفسير منطقى . وليس هذا ما يقرره إيكهارت فحسـب ، بـل مـا يقـول بـه حميـع المتصوفة على نحو كلى وفي كل مكان . وهو فى الواقع إحدى الخصـائص المشـتركة لكـل ألوان التصوف الذى نبحثه ، لكننا لا نستطيع فى المراحلة الحالية أن ندرسها أكثر من ذلك .

إذا ما عُدنا الى عبارة " إيكهارت " ، وقولـه أنَّ الحشـائش ، والأشـحار ، تـدرك علـى أنها واحد ، وحدنا أنه لا يقصد أنه لا يدرك الفروق أو الاختلافات بينها . إنـه بـالقطع يـدرك أن هذا الشئ الموحود علي اليسار هو خشب وأن هذا الشئ الموحود علي اليمين هو حجر ، وأن الخشب هو شئ مختلف عن الحجر . وإلا لم يكن فى استطاعتهُ أن يقـول عنهمـا عبـارة كهذه " الشجر هو الحجر " ما لم يكن على وعلى بأن الشئ الموحـود أمامـه هـو فـي الواقـع "خشب " يتميّز عن " الحجر " فهو ما لم يدرك أن الخشب خشب ، وأن الحجر حجر ، فإنه لن يستطيع أن يقول أنَّ الخشب هو الحجر . وهكذا نجد أنه يعنى أنهما متمـايزان ومتحـدان فى وقـت واحـد . ولقـد عـبّر " رودلـف أوتـو " ، على نحـو فـج وفـظ ، علـى هـذا النحـو "الأسـود لا يكـف عـن أن يكـون أسـود ، ولا أن يكـون الأبيـض أبيـض . غـير أن الأســود

أبيض . والأبيض أسود ، فالأضداد تتحد دون أن تكف عن أن تكون على نحو ما هى عليه . . " . (١) وليست هذه العبارة مجرد رص للكلمات وإنما هى تعبر عما يراه أحد الناس من الناحية الفزيائية .

وهذه صدمة للقارئ . لكن أى أنسان ينوى قراءة هذا الكتاب ينبغى عليه أن يعرف كيف يتعود على الصدمات . وأى كاتب يكتب عن التصوف بإخلاص وأمانة : تماماً كالشخص الذى يكون التصوف مألوفا لديه يعرف أنه لايمكن التوفيق بتاتاً بينه وبين القواعد المألوفة للتفكير البشرى ، وأنه يحطم قوانين المنطق فى كل سيره . وسوف يحاول كثير من الكتاب تعليل هذه الظاهرة للتخفيف من وقع الصدمات ،وبذلك يجعلون المثلثات مستديرة ليجعلوا التصوف مقبولاً عند الحس المشترك ، وهم بذلك يردونه إلى مستوى هذا الحس المشترك . لكننا إذا فعلنا ذلك فقد زيفنا الموضوع كله . لكننا لن نشجع كل شئ من ذلك فى هذا الكتاب . ويستطيع مَنْ يشاء أن يقول : "يكفى ذلك . إذا كان التصوف ينطوى على تناقضات منطقية ، فسوف يكون ذلك مبرراً كافيا لرفضه عندى فى الحال . ومن حقى وفى هذةاللحظة أن أغلق الكتاب " فليفعل ذلك إذا أراد ، لكن تقييمى لهذه المسائل مختلف ، وسوف أفسره وأطوّره ، وأدافع عنه بالتدريج طوال الكتاب .

دعنا الآنَ نعود إلى العبارة الحاسمة التى تقول أنَّ جميع الأشياء واحدة . لو أننا رمزنا إلى هذه الأشياء بـ : أ ، ب ، ج .. الخ .. لوجدنا أنها كلها واحدة لأن "أ" متحدة مع ب ، رغم أنها تظل مع ذلك شيئاً مختلفاً . وقل مثل ذلك فى بقية الأشياء . فكثرة الأشياء كلها التى يشتمل عليها الكون متحدة بعضها مع بعض ، وهى بذلك لا تشكل سوى شئ واحد أو وحدة خالصة . وسوف نجد أن الوحدة و الواحد هى التجربة المركزية والمفهوم المركزى لكل أنواع التصوف ، أيا كان نوعه . رغم أنه يمكن التأكيد عليها قليلاً أو كثيراً فى حالات جزئية مختلفة . وهى في بعض الأحيان لا تذكر صراحة . والمتصوفة يدركون الوحدة أو يعاينونها

---

١) أوتو – المرجع السابق (المؤلف) .

مباشرة . وذلك يعنى أنها تنتمى إلى التحربة ، لا إلى التأويل ، بقدر ما يكون من المستطاع التفرقة بينهما .

وهذة الوحدة يمكن تأويلها على أنحاء شتى . وسوف يعتمد التأويل ، كقاعدة ،على البيئة الثقافية المحيطة ، وعلى ألوان الإيمان السابقة عند الفرد المتصوف . وما دام إدراكها فى تجربة الصوفى يجلب معه دائما إحساساً بالسمو الروحى ، وبالغبطة والنعيم ، والنبل ، والقيمة القصوى ، وهى نفسها ليست تأويلات ، وإنما هى جزء من النغمة الانفعالية للتجربة ، فإن هذه الوحدة يؤولها المتدينون عادة على أنها " إلهية " . فقد أولها المتصوفة المسيحيون والمسلمون ، وقلة نادرة من المتصوفة اليهود الذين سجلّوا مثل هذا النوع من التجارب ، على أنها الموجود الالهى الواحد أو الله . والمتصوفة الانفعاليون الذين ليس لهم فكر فلسفى من أمثال القديسة تَريزا ، " وسوزو " ، يقفزون مباشرة إلى النتيجة التى تقول أنَّ تجربتهم كانت عبارة عن " اتحاد بالله " وهم يسلمون ببساطة بأن هذة العبارة تصور التجربة المباشرة . ولا يدركون أنهم أدخلوا فيها عنصر التأويل . والمتصوفة المسيحيون ، ممّن لهم فكر فلسفى أكثر من أمثال " إيكهارت " و " روز بروك " يدخلون ربما عن وعى تأويلات خفية أكثر . فيؤولون الوحدة بأنها الألوهية ، ويميزوها عن الله . إنها الوحدة التى لا تمايز فيها الكامنة خلف الأشخاص الثلاثة فى التثليث . والتى تمايز نفسها على نحو أزلى فى شخصية ثلاثية . والحق أن هذه التأويلات تُنسب فى العادة إلى الواحد فى التجربة الانطوائية أكثر مما تنسب إلى التجربة الانبساطية . وربما كنتُ بتقديمى لها عند هذه النقطة أدخل مباشرة فى موضوعى ، غير أن ذلك لا أهمية له . إنَّ الصوفية لايميّزون ، بصفة عامة ، بين الواحد الانطوائى ، والواحد الانبساطى . فمن الواضح أنه لم يحدث أبداً لإيكهارت الذى مرَّ بالنوعين معاً من التجربة ، أنْ طرح على نفسه السؤال عن اختلافهما أو هويتهما . وليس ثمة مبرر على الإطلاق للقول بأنه لم يكن يعتقد أن الواحد الخارجى - الذى يشير إليه فى الفقرة التى نشرحها الآن - ليس هو الله أو الألوهية . فالقول بأن الوحدة الداخلية والخارجية متحدتان ، هو جزء جوهرى وصريح من رسالة كثير من المتصوفة .

الوحدة التي مرَّ بها أفلوطين في تجربته أطلق عليها إسم الواحد ، وكذلك الخير . وهي في التصوف الهندوسي القديم - كما تعرضه الأوبنشاد - هي " براهمان " ، الواحد الذي ليس له ثان ، أو الذات الكلية . أما المتصوف الهندوسي الحديث " راماكرشنان " فهو تصورها أحياناً على أنها " برهمان " وكثيراً ما يسميها الاله كالي Kali (١) . أما المتصوفة الغربيون المعاصرون من أمثال " بك Bucke " و " ن . م . " الذي سوف نقتبس منه فيما بعد - فهم لا يقدمون لها في العادة أية تأويلات لاهوتية .

إذا ما قدَّم المتصوف التأويل الديني ، فإن صيغة النوع الانبساطي من التجربة سوف تكون عندئذ " جميع الأشياء هي الواحد " ، ولابد أن تتحول بالضرورة إلى " جميع الأشياء هي الله " وهكذا ينشأ مذهب وحدة الوجود . وسوف نناقش في فصل قادم العلاقة بين النوع الانطوائي من التجربة ، ومشكلة التأليه في مواجهة مذهب وحدة الوجود .

لقد أعطتنا ، بالفعل ، مناقشتنا للفقرة التي اقتبسناها من " إيكهارت " لمحة مبدئية عن بعض الخصائص المشتركة التي تشكل المحور الكلي العام للتصوف الانبساطي . ولابد لنا أن نترك إلى صفحات قادمة ، مشكلة ما إذا كانت نفس هذه الخصائص موجودة في النوع الانطوائي من التجربة أم لا . فاذا ما حصرنا أنفسنا الآن في النوع الانبساطي من التجربة . فربما قلنا أنَّ نواته الداخلية التي تدور حولها جميع الخصائص المشتركة الآخرى هي إدراك الوحدة على أنها ، بطريقة ما ، أساسية للكون . وذلك يتضمن خاصية كلية أخرى هي أن التجربة يؤولها المتصوفة مباشرة على أنها تحمل إشارة موضوعية ، وليست مجرد حالة داخلية ذاتية للنفس وهذا ما أسماه وليم جيمس " بالكيف العقلي " . وكلمة " الكيف " هنا ، مادامت تشمل خاصية للتجربة ذاتها ، لا مجرد التأويل ، تلفت النظر إلى واقعة أن تلك هي نظرة المتصوف نفسه . فليست الموضوعية عنده رأيا بل يقينا يخبره . وإذا كان موقف المتصوف هذا مشكوكاً فيه بالنسبة لنا نحن الذين لم نمر بتجربته ، فقد يكون من المناسب

---

١) كالي Kali الالهة القبيحة المتعطشة للدماء (وجه لزوجة الاله شيفا) الوجه الآخر هو العروس الجميل " بارفتي " (المترجم) .

أن نشير الى أن الموجودات البشرية العادية - غير الفلاسفة - تأخذ موضوعية التجربة الحسية على أنها واقعة مدركة على نحو مباشر وليست مجرد رأى .

وهناك خاصية كلية ثالثة تنطوى على مفارقة ، هى الاستخفاف بقوانين المنطق التى يقبلها الناس بصفة عامة . وسوف ندرس ذلك بعناية فى بحث تال .

خاصية رابعة هى الغبطة ، والنعيم ، والنشوة ، والإحساس بالقيمة العليا . غير أنها ليست مذكورة فى النصوص التى اقتبسناها من إيكهارت ، وليست الخصائص الأخرى مذكورة فى هذه النصوص ، لكنها سوف تظهر كلما تقدمنا فى البحث فاذا ما استرشدنا بما تعلمناه من " إيكهارت " استطعنا الآن أن نتقدم لفحص نماذج أخرى من التجربة الانبساطية التى وعدنا بها فى بداية هذا القسم .

انظر الى النص الآتى للقديسة تريـــزا :-

" ذات يوم أثناء الصلاة كان من المسلّم به عندى أن أدرك فى لحظة واحدة كيف أن جميع الأشياء نراها فى الله وأنه يشملها . لكنّى لم أدركها فى شكلها الصحيح ، ومع ذلك فقد كانت النظرة الموجودة عندى لهذه الأشياء واضحة وضوحا عارما . وقد ظلّت حية ومؤثرة فى نفسى " . (١)

من الواضح أن " القديسة تريزا " ، مثل إيكهارت " - قد مرّت بالتجربتين معا ، رغم أن إشارتها إلى النوع الانبساطى نادرة - والواقع أننى لا أتذكر فقرة أخرى غير هذه ، مع أنه يمكن أن تكون هناك فقرات أخرى فجميع التجارب التى سجلتها هى من الناحية العملية من النوع الانطوائى . وهى فى ذلك أيضا تشبه " إيكهارت " . أما أن التجربة المسجّلة فى الفقرة السابقة إنبساطية ، فذلك أمر واضح . فهى لم تر الواحد خالصاً ، وانما هى بالأحرى شاهدت الكثرة الموجودة فى الكون . فقد رأت كيف أن " جميع الأشياء " ، " يشتمل عليها

---

١) اقتبسه وليم جيمس ، فى المرجع السابق ، ص ٤٠٢ (المؤلف) .

الله " لأن ذهنها الأنثوى لا يستقر فـى أفكـار مجـردة مثـل الوحـدة الخاصـة ، بـل فـى عينيـة المحب الإلهى . ومع ذلـك فيمكـن الاعـتراف بـأن تجربتهـا هـى فـى جوهرهـا مثـل تجربـة إيكهارت فحينما قال إيكهارت " الواحد " قالت القديسة تريزا " الله " .

وتخبرنا الآنسة " أندرهيل " (١) عن حياة جاكوب بوهيمى فتقول :

" هنـاك ثـلاث هجمـات متميّزة للإشـراق ، لهـا جميعـا الطـابع الخـارجى لوحـدة الوجـود ... لقـد حدثـت الإشـراقة الثانيـة حوالـى عـام ١٦٠٠ ، بـدأت بحالـة للوعـى تشـبه النشوة ، وكانت نتيجة للتحديق فى قرص مصقول .. وهذه التجربة تجلب معها رؤيـة صافيـة وعجيبة لحقيقة العالم الداخلية التى ينظر منها - كما قـال - إلـى الأسـس العميقـة للأشـياء . وهو يعتقد أنها لم تكن سوى خيال . ولكى يبعدها عن ذهنه خرج إلى الحشائش الخضـراء . لكنه لاحظ هنا أنه يتفرس فى العشب ، والحشائش . وأن الطبيعـة الفعليـة تتنـاغم مـع مـا قـد رأى " .

وتخبرنا الآنسة " أندرهيل " أن كاتباً آخر لسيرته روى هـذه الحادثـة بقولـه : " عندمـا خرج الى حقول الحشائش الخضراء ، وجلس على الأرض ، ونظـر إلـى عشـب ، وحشـائش الحقول ، بنوره الداخلى ، رأى ماهيتها وخصائصها وفوائدها .. فانتابه قدر عظيم من النشـوة . ومع ذلك فقد عاد إلى بيته ورعى أسرته وعاش فى سلام عظيم " .

فأشياء العالم الخارجى " العشب وحشائش الحقول " أدركتهـا عينيـه الجسـدية لكنهـا كما تقول القديسة تريزا لم تر " فى شكلها الصحيح " - وربمـا كـانت عبارتهـا ذات مظهـر عادى شائع ، فقد تحوّر شـكلها . وتلـك علامـة وخاصيـة يتمـيّز بهـا النـوع الانبسـاطى مـن التجربة الصوفية. لكن لا يتضح من هاتين الفقرتين السابقتين ،كيف تغيّر شـكلها فـى تجربـة بوهيمى . فما وجده هناك لم يـدون . لقـد رأى " ماهيتهـا " لكنـه لـم يقـل لنـا مـا هـى هـذه

١) افلين أندرهيل " التصوف " من الطبعة اللينة الغلاف - نيويورك عام ١٩٥٥ ص ٢٣٥ (المؤلف) .

الماهية . ومع ذلك فهذا النقص موجود فى رواية أخرى من الواضح أنها نفس التجربة. لقد اقتبس " هـ . هـ . برنتون " من بوهيمى قوله :

" فى هذا النور كانت روحي موجودة عبر الأشياء جميعاً ، وعبر جميع المخلوقات ، فقد تعرفتُ على الله فى الحشائش والنباتات " (١)

وهكذا نجد أن ماهية الأشياء وحقيقتها الداخلية هى الله . وهو لم يستخدم كلمة " الوحدة " ، ولم يقل أن جميع الأشياء الخارجية هى شئ " واحد " . غير أننا نادراً ما نجد فى الروايات القصيرة المؤلفة من شتات غير مترابط التى اعتاد المتصوفة القدامى تقديمها عن تجاربهم ، جميع خصائص التجارب مدونة بصورة نسقية ، وما وجدناه عند " بوهيمى " كاف ليجعله على اتفاق مع الروايات الأخرى للتصوف الانبساطى . ونحن لم نجد عنده أيضا خاصيتين أخرتين تعرفنا عليهما بالفعل . الأولى ما أسماه وليم جيمس بالكيف العقلى ، الاقتناع بأن الاشراق ليس وهما ذاتياً . على الرغم من أنه من المفيد أن نلاحظ أن " بوهيمى " ظن أولا أن الاشراق وهم ذاتى ، وحاول أن يخرج إلى الحقول ليتحقق منه ورأى هناك الأشياء تبدو واحدة - ولم يكن ذلك سوى مرجع موضوعى - لأنه بعد أن خرج إلى الحقول اقتنع أنه ينظر إلى " الأسس العميقة للأشياء " . ثانياً لقد ذكر هو نفسه خاصية النغمة الانفعالية : للسلام والغبطة .

وربما كان علينا قبل أن نترك " بوهيمى " أن نلاحظ أن ما أسميناه مبدأ اللامبالاة السببى يجد تطبيقا له فى هذه الحالة . والقول بأن إشراقه جاءت نتيجة تحديقه فى سطح مصقول - تماما كالحالة الدنيوية المبتذلة غير الروحية التى يسببها تناول العقاقير - لا علاقة له بأصالتها أو صحتها . إنَّ أولئك الذين يعتقدون أن تجربة " المسكل " لا يمكن أن تكون تجربة صوفية أصيلة - مهما كان من الصعب تمييزها عنها فى مظهرها الفينومينولوجى - قد تنعكس على واقعة تأمل المياه الجارية التى جعلت القديس

١) هـ . هـ . برنتون " الإرادة الصوفية " - والتشديد على الكلمات من عندى (المؤلف) .

" أحناريوس ليولا " (١) ينتقل إلى تحربة الوعى الصوفى الانبساطى التى استطاع فيهـا . " أن يدرك الأمور الروحية (٢) . ولسنا بحاجة إلى القـول أن حادثـة التحديـق فـى قـرص مصقـول تستدعى التنويم المغناطيسى الذاتى لكنها لا تزعجنا بأية طريقة من الطرق أو تحعلنا نتشـكك في قيمة تحربة بوهيمى . ونحن هنـا معينون بما كانت عليه التحربـة نفسـها وليـس بالسـبب الـذى أحدثهـا . كمـا أن الحالـة الصوفيـة ليسـت علـى أقـل تقدير مشـابهة لحالـة التنويـم المغناطيسى ، رغم أنهما معا ربما اشتركا فى خلفية متشابهة .

سوف أقتبس الآن رواية عن تحربة مرَّ بها أحد الأمريكيين الأحيـاء سـوف أطلـق عليه اسم " ن . م . " ، وهى واحدة من الحالات التى رواهـا - كمـا ذهبـت فيمـا سـبق - أحـد المعـاصرين وهـو علـى درايـة تامـة بالاهتمامـات العلميـة - لا سيما السيكولوجية - للعقـل الحديث ، وهى لهذا السبب يمكن أن تفيد فى إلقاء الضوء على العبارات التى ذكرها عظمـاء المتصوفة فى عصور ما قبل العلم والتى أصبحت من هذه الزاوية غير مقنعة على نحو يُرثـى لـه كان " ن . م . " مثقفاً بحكم عمله وتدريبه . ولقد روى لى - مشكوراً - تحربته ، وأخـذتُ ملاحظات مما قال ، ثم كتب هذه التحربة بعد ذلك وهى التى سوف أقتبس حزءاً منها هنـا . وهى النموذج الذى سـبق أن أشـرتُ إليـه بأنـه الحالـة الوحيـدة - مـن بيـن حميـع الحـالات التى أقتبستها فى هذا الكتاب - التى سبقها تناول حرعة مـن " المسـكل " . ومـع ذلـك فـان " ن . م . " يصّـر علـى أن " المسـكل " لـم يُحـدث " التحربـة " ، لكنـه فحسـب " أحبـط

١) القديس أحناريوس ليولا St. Ignarius Loyola (١٤٩١ - ١٥٥٦) نبيـل أسبانى أسـس جمعيـة اليسوعيين عام ١٥٤٠ ، وبدأت اهتماماته الدينيـة العميقـة عـام ١٥٢١ بعـد أن قـرأ حيـاة يسـوع أثنـاء جرحه فى أحد الحروب ، ثم زار الأراضـى المقدسـة عـام ١٥٢٣ ثـم إنتقـل إلـى رومـا بموافقـة البابـا بولس الثالث وأسس جمعية يسـوع وأرسـل بعثـات تبشـيرية إلـى البـرازيل ، والهنـد ، واليابـان ، كمـا أسس مدارس يسوع . يُحتفل بعيده يوم ٣١ يوليو (المترحم) .

٢) أندرهيل ، المرجع السابق ، ص ٥٨ (المترحم) .

المحبطات التى منعته فيما سبق من رؤية الأشياء على ما هى عليه فى حقيقتها " . واعتقد أن ما يريد أن يقوله هو أنه على الرغم من أن " السنتونين Santonin " (١) يمكن أن يحدث الاصفرار ، أو المظهر الأصفر ، فى الأشياء ، طالما أن الاصفرار لا يوجد حقا فيها . ومع ذلك فقد رآها " ن . م . " أثناء تجربته فى الأشياء التى كان ينظر إليها . والتى يمكن أن نقول إنه ربما " كشفها " ، " المسكل " لكنه لم يحدثها . وبعبارة أخرى ، فإن رفضه لكلمة " تحدث " هو طريقه للإصرار على موضوعية التجربة . وكانت ملاحظاتى التى سجلتها أثناء حوراى معه تبيّن أنه استخدم ما يبدو لى عبارات حيّة للتعبير عن إحساسه بالموضوعية ، التى لم يسعنى ، لسبب ما ، تسجيلها كتابة . ويبدو لى أنه يجدر بنا اقتباس هذه العبارات . لقد قال إنه شعر أثناء تجربته أنه كما لو كان " ينظر من ثقب الباب " إلى " الحقيقة الباطنية للأشياء " ورآها كما لابد لأن يراها أى إنسان استيقظ من " النوم أو من السبات الانتقالى " فى حياتنا اليومية .

روايته المكتوبة ، تسير فى جانب منها على النحو الآتى :-

" تطل الحجرة التى كنتُ أقف فيها على الفناء الخلفى لمنزل أحد الزنوج . كانت المبانى متداعية وقبيحة ، والأرض مغطاة بألواح من الكرتون ، والأسمال البالية ، والنفايات . وفجأة اتخذ كل شئ فى مجال الرؤية ضرباً من الوجود المكثف المثير ، حتى بدا أنه قد أصبح لكل شئ " جانب داخلى " - يوجد ، على نحو ما أوجد أنا ، بجانب باطنى ، ضرب من الحياة الفردية ، وبدا كل شئ أراه من هذه الزاوية جميلاً بدرجة متزايدة . كانت هناك قطة ترفع رأسها إلى أعلى ، تراقب بلا مجهود دبوراً يُحلّق بلا حركة فوق رأسها تماما . كان كل شئ يلح على الحياة ... التى كانت واحدة ، فى القطة ، والدبور ، والزجاجات المحطمة ، لكنها تجلّت على نحو مختلف فى هؤلاء الأفراد (الذين لم يكفوا رغم ذلك عن أن يكونوا أفراداً) وبدت جميع الأشياء يغمرها النور الذى انبثق من داخلها " .

سوف أقطع رواية " ن . م . " عند هذه النقطة . لكنى سوف ألخص بقية الرواية بعد

١) السنتونين Santonin مركب سام من نبات الشيح الخرسانى (المترجم) .

أن أسوق بعض التعليقات . لقد نسى " ن . م . " أن يروى شيئاً ذكره لى أثناء روايته الشفهية أثناء حواره معى ، وهى أنه ليس فقط أن تلك الأشياء الخارجية بدت كما لو كانت تشارك فى حياة واحدة ، بل إنَّ هذه الحياة كانت أيضاً تتحد فى هوية واحدة مع الحياة التى يحياها هو نفسه . وتلك نقطة هامة تُلقى الضوء على تجاوز التفرقة بين الذات والموضوع . وهذا الاتحاد مع حياة الأشياء جميعا ، ومع الله ، هو الذى كثيراً ما عبَّر عنه متصوفة آخرون بهذه العبارة أو تلك . ويزعمون أنهم مروا بتجربته ولا يتعارض ذلك مع ما يؤكده " ن . م . " من أنه كان يحتفظ أيضاً بإحساسه بالانفصال ، فالعلاقة بين الذات والموضوع لا هى هوية بسيطة ، ولا هى اختلاف بسيط وإنما هى : الهوية فى الاختلاف .

ويبدو لى مهما أيضا ما ذكره " ن . م . " من أنه كان لكل شئ " باطنه " أو جانبه الداخلى أو ذاتيته الخاصة . قارن ذلك بعبارة " بوهيمى " التى يقول فيها أنه كان : " يحملق فى قلب الأشياء : العشب والحشائش .. " . وكذلك أنه " رأى ماهيتها " .

إنَّ التجربة التى تقول أنَّ جميع الأشياء تظهر أو تمتلك حياة واحدة ، على حين أنها فى الوقت ذاته " لا تكف عن أن تكون أفراداً " - هذه التجربة بالغة الأهمية ، فهى ماهية النوع الانبساطى من التجربة الذى عبَّر عنه " إيكهارت " بعبارات مثل " جميع الأشياء واحدة " .

علينا الآن أن نلخص رواية " ن . م . " على النحو التالى :-

" مررت بتجربة يقين كامل ، وهى أننى رأيت الأشياء فى تلك اللحظة على نحو ما هى عليه حقاً ، وأحزننى كثيراً إدراكى للموقف الحقيقى للموجودات البشرية التى تعيش باستمرار وسط هذه الأشياء دون أن تعيها . ملأت هذه الفكرة نفسى ، فبكيت . لكنى بكيت على الأشياء نفسها التى لم نرها أبداً ، وجعلناها قبيحة من جهلنا . ورأيتُ أن كل قبح هو جرح للحياة . وأصبحت على وعى بأن أيا ما كان ما يحدث فقد توقف الآن عن الحدوث . وبدأت أشعر بالزمن مرة أخرى . وكان الانطباع بدخول الزمان مميزاً حتى أننى عندما

خطوت من الهواء إلى الماء ، انتقلت من عنصر رفيع إلى عنصر غليظ " . عند هذا الحد تنتهي رواية " ن.م. " عن تجربته الفعلية ، على الرغم من أنه استمر ليقدّم لنا بعض الملاحظات عن تأويلها سوف أقتبسها . لقد وجدتُ في الملاحظات التي دونّتها أثناء حوراى معه أنه قال في إحدى النقاط " لقد بدا الزمن والحركة ، وقد تلاشا . حتى أنه كان لدى شعور باللازمان وبالأزل " . ويبدو أن هذه العبارة توضح بعض الأشياء في روايته المكتوبة . وهناك ملاحظة مثيرة عن الدبور الذى " يُحلّق بلا حركة " . إنّ التجربة لا زمان لها ، ومع ذلك فلابد أن يكون هناك زمان بطريقة ما مادمنا نلاحظ حركة التحليق . كما أنه يتذكر أثناء التجربة أنه خارجها وقبلها فشل في لحظة من الزمان هو وغيره من الموجودات البشرية في رؤية الأشياء " على نحو ما هي عليه في حقيقتها " . وليس في استطاعة المرء أن يفسر هذه المفارقة . لكنها ربما توحي بأن أساس التجربة التي مرت بها تلك الفلسفات ، مثل فلسفة برادلي الذى أعلن أن المطلق بلا زمان ، وأن الزمان مع ذلك " قد انكمش فيه " وأنه كان يوجد هنا لا " بما هو كذلك " بل وقد تغيّر شكله . فما يتحرك هو رغم ذلك ساكن ، وبلا حركة . وربما كان ذلك أيضاً هو أساس تجربة تلك الأفكار التي تتحدث عن " المسار الأزلي " ، و " الإبداع اللازماني " ، التي نصادفها مراراً في الكتابات الدينية، فالله يفعل ويخلق دون أن يتغير ويتحرك ، مثل الدبور الذى " يحلّق دون أن يتحرك " . والحالة التافهة أو المتواضعة جداً للدبور يمكن أن توضح المفاهيم الكونية العظيمة.

ويلاحظ " ن.م. " التفرقة بين وصف التجربة ذاتها وتأويلاته التالية " لها ، بأن يفسر تأملاته بعد ذلك . والتأويلات التي قدّمها هامة وسوف أقتبس بعضا منها :-

" كانت أفكارى المباشرة عن التجربة عند النافذة على النحو التالي : لقد رأيتُ كم كان عبثاً محالاً أن أتوقع أن أرى الله . أعنى أن أفكارى عما تكون هذه الرؤية لابد أن تكون كامنة فيه ، لأنه لم يكن عندى شك ، في أني رأيت الله ، وأنني رأيت كل ما يمكن رؤيته . ومع ذلك فقد تحول وأصبح العالم الذى أراه كل يوم ... وينبغى عليّ أن أقول إنني لابد أن أنظر إلى تجربتي على أنها " دينية " الأمر الذى لا أطيقه مهما كان الدين منظّماً ، أنني لم أكن أنظر إلى تجربتي على أنها تستمد دعمها من أية عقيدة ، بل على العكس كُنت أنظر إلى الدين المنظم على أنه بطبيعته عدو لروح التصوف .

لن يندهش المثقفون عموماً إذا قيل لهم أن أحداً منا لو حاول أن يعاين الله حقاً ، فإن الوجود الذى نعيش فيه سوف يتحول إلى شئ لا يشبه أبداً ما تجعلنا التصورات اللاهوتية والشعبية أن نتوقعه . ومن المشكوك فيه ما إذا كان ينبغي علينا أن نواصل استخدام كلمة الله ، مادامت هذه الكلمة ، فيما يبدو قد استولى عليا اللاهوتيون والوعاظ للتعبير عن أفكارهم ، فإذا ما رأى الانسان الله على نحو ما هو عليه فعلا ، فربما نظر إلى تلك الأفكار على أنها حكايات خرافية أو خرافات . ولذلك فعندما يقول " ن.م. " إنه رأى الله فلا ينبغى أن تُفهم الكلمة بمعناها التقليدى . لقد رأى العالم نفسه على أنه إلهى ، ومن ثَم فقد تحدث عنه من منظور وحدة الوجود ، أو عن العنصر الإلهى فيه ، على أنه الله . وكان الإقرار بذلك واضحا بإشارته الصريحة إلى وحدة الوجود فى الفقرة التى سوف نقتبسها بعد ذلك .

إنَّ نظرة " ن . م . " المعاصرة وتفرقته الواضحة بين التجربة وتأويلها ، تساعدنا فى فهم العلاقات بين التصوف والأديان التقليدية المختلفة . فالتجربة الصوفية ، فى جميع الثقافات يؤولها ، عادة ، الذين مرّوا بها من منظور عقائدهم التى تشكل مجموعة معتقداتهم السابقة . فالمتصوف المسيحى الساذج يقبل ببساطة وبلا نقد أو تمحيص الفكرة التى تقول أنَّ التجربة التى مرَّ بها هى " الاتحاد بالله " . أعنى بالله على نحو ما تتصوره كنيسته من الناحية التقليدية . أما إيكهارت وهو المتصوف المسيحى الأكثر ثقافة ، فإنه يؤول التجربة ذاتها على أنها الوحدة التى لا تمايز فيها للألوهية قبل أن تمايز نفسها فى ثلاثة أشخاص فى الثالوث ، والمتصوف الهندوسى يؤول تجربته على أنها الاتحاد مع براهمان أو ربما مع الالهة " كالى " . والمتصوف البوذى يؤول تجربته بألفاظ غير لاهوتية تماما . بحيث يكون العقل الغربى عرضة لأن يضع له لقب " الملحد " . لكن ربما كان من الممكن بالنسبة للعقل المعاصر الذى تمرس فى الفلسفة مثل عقل " ن . م . " أن يدرك أن جميع هذه التأويلات قد تنطوى عليها التجربة لتحررها من قشورها : قشور العقائد التقليدية . ولكى تعرضها عليه - وعلينا - كتجربة غير مؤولة تماما بقدر المستطاع . وهذا مالايمكن لنا أبدا ان نتوقعه حتى من المتصوفة العظام فى العصور الوسطى . ومن هنا كانت شهادة معاصرينا الذين مروا بحالات التصوف لها قيمتها الخاصة بالنسبة لبحثنا الحالى .

سوف تكـون هنـاك إقتباسـات أخـرى مـن الأفكـار التأويليـة لتجربـة " ن . م . " لقـد ضغطت عليه لكى أعرف منه ما الذى يعنيه بقوله - فى حوارنا - أنه كان يشعر قبـل التجربـة أن حياته " لا معنى لها " ، لكنها الآن بعد التجربة أصبح لها " معنى " . فما هو المعنى الـذى يستخدم فيه كلمة " المعنى " ؟ هل أصبح الآن بعـد التجربـة مقتنعا أن هنـاك " غرضـاً " مـن الوجود لم يكن يراه من قبل ؟ هل أصبح الآن بعد التجربة مقتنعاً بأن هناك خطة كونيـة معينـة تتوافق مع الخطة التى يحاول المرء أن يسير عليها فى حياته ؟ فيما يلى إجابته المدونة :-

" أعتقد أننى قلتُ لك أن حياتى كانت ذات مـرة بغـير معنـى وأنهـا الآن لهـا معنـى . وسوف يُساء فهم حديثى لو أنه فُسر على أن للحياة البشرية غرضاً ، وأننى الآن أعرف ما هـو الغرض . بل على العكس أنا لا أعتقد أن للحياة أى غرض على الإطلاق . فكما قـال " بليـك Blacke " (١) ، " الحياة كلها مقدسة " وهذا كاف . إذ الرغبة فـى المزيـد تبـدو لـى نهمـا روحياً محضاً . فيكفى أن تكون الأشياء موجودة . فالإنسان الذى لا يقنع بما هـو موجـود لا يعرف ببساطة ما هو موجود . وهذا هو كل ما تعنيه وحدة الوجود ، ما لـم تزخرفهـا النظريـة الفلسفية وربما كان من الأفضل أن لا أتحدث عن المعنى على الإطلاق . وإنمـا أن نقـول أن هناك شعوراً بالفراغ ، عندئذ فإن المرء يرى ، وعندئذ ، يوجد الملاء .

مرة أخرى ليس ثمة أحد مجبراً على قبول التأويل الخاص لـ " ن . م . " ، على الرغـم مـن أننـى اعتقـد أن المـرء مضطـر للنظـر إلـى الأوصـاف التـى ذكرهـا فـى تجربتـه كواقعـة سيكولوجية . ومن الواضح أيضا أن مثل هذه التجربة - رغم أنهـا مؤقتـه - يمكـن أن تشـرق بسعادة ، وسلام ، ورضا على الحياة دائم ومستمر ، لما كان قبل ذلك ظـلام ويـأس . ويبـدو من المحتمل أيضا أن الوعى الصوفى لا يصلح أن يكون أساساً نقيم عليه وجهة نظر غائية عن العالم ، وإذا ما أريد لهذه الوجهة من النظر أن تتدعم فلابد أن يكـون ذلـك بنـاء علـى أسـاس آخر ، مثل اقتراح " ن . م . " القائل بأن مَنْ يعرف ما هو موجود حقاً سوف يكتفى تماما

---

١) وليم بليك (١٧٥٧ - ١٨٢٧) شاعر ورسام انجليزى تتسم أعماله بطابع الرمزية (المترجم) .

بما هو موجود . وسوف يضرب ذلك بالطبع فى حجة قديمة للاهوتيين والأخلاقيين تقول أنَّ وحدة الوجود لا تفرق بين الخير والشر . أو بعبارة أخرى فإن عليها أن تنكر أن الشر موجود " حقا " ، مادامت تنظر إلى كل ما هو موجود على أنه خير وإلهى . لكن من المشكوك فيه أن يستطيع مذهب التأليه إلقاء ضوء أفضل على مشكلة الشر أكثر مما يفعل مذهب وحدة الوجود . وسوف نناقش هذا الموضوع فى فصل قادم . وعلينا الآن أن نكتفى بالإشارة إلى ما إذا كانت صعوبات من النوع الذى تثيره وجهة النظر التى عرضها " ن . م . " قد شعر بها كثير من المتصوفة فى جميع العصور ، وهى التى يمكن أن يعبّروا عنها بعبارات يفهم منها أن المرء إذا ما عرف ما هو موجود حقاً ، فسوف يرى أن كل ما هو موجود خير وإلهى .

إننا نجد فى حديث " ن . م . " الخصائص الأربع نفسها التى ينطوى عليها التصوف الانبساطى والتى لا حظناها من قبل : الواحدية المطلقة لجميع الأشياء ، الإحساس بالموضوعية ، النغمة المؤثرة للغبطة ، والمتعة أو السعادة ، الانطواء على المفارقة . لكن مع بعض التعديلات . فالوحدة المطلقة تتسم هنا لا بأنها واحدية مجردة محض ، بل بطريقة أكثر عينية على أنها حياة . وعنصر المفارقة مختلف أيضا بطريقة ما . فالنص الذى اقتبسناه من " إيكهارت " يتحدث عن هوية المختلفات : كالأشجار والأحجار . . الخ . فـ " أ " متحدة مع "ب " لكنها مختلفة عنها فى آن معاً وتلك مفارقة صريحة . أما عبارة " ن . م . " التى تقول أن الحياة الواحدة تتجلى فى كثرة من الأفراد فهى تنطوى على المفارقة نفسها . وهى فى رأيى تميل إلى التخفى باستخدام كلمة التجلى المجازية . وعندما سألت " ن . م . " نفسة عن ذلك لم يكن يدرك ، فيما يبدو ، ما فى العبارة من مفارقة . غير أن المفارقة برزت ، بوضوح ، بخصوص الزمان والحركة الحاضران ، وغير الحاضرين فى وقت واحد ، فى التجربة .

إنَّ النموذج التالى الذى سأقدمه مأخوذ من المتصوف الهندوسى الشهير فى القرن التاسع عشر وهو : " سراى راماكرشنا " فقد كان فى الوقت من الأوقات يعمل كاهناً فى معبد الأم الالهة " كالى " . وقد سببت أعماله غير المألوفة كثيراً من الحرج لسلطات

المعبد ، فذات مرة أطعم قطة طعاماً كان مخصصاً لكي يقدم قرباً لتمثال الالهة. ودافع عن نفسه بقوله :

لقد انكشفت لى الأم الإلهة هناك ... فأصبحت هى كل شئ ... وأصبح كل شئ ممتلئاً بالوعى . فكان التمثال وعياً ، وكان المذبح وعاياً . حتى الأبواب كانت واعية .. ووجدت كل شئ فى الغرفة بشع كما لو كان فى غبطة - غبطة الاله .. هذا هو السبب الذى جعلنى أطعم القطة ذلك الطعام الذى كان علىّ أن أقدمه للأم الإلهة . لقد أدركتُ بوضوح أن ذلك كله كان الأم الإلهة - حتى القطة .. " (١) .

وينبغى أن لا تعمينا غرابة أطوار " راماكرشنا " عن أصالة حالاته الصوفية التى يمكن أن نتعلم منها الشئ الكثير ، ولسنا بحاجة إلى تعليق طويل على الفقرة المقتبسة . فعلى الرغم من غرابة أطوارها وكلماتها ، فإن التجربة الموصوفة هى فى جوهرها من نوع التجربة التى وصفها " ن . م . " . فجميع الأشياء المادية فى نظر المتصوف الهندوسى قد أصبحت متحدة مع الإلهة " كالى " ، ومع بعضها البعض . وتلك ذاتية باطنية واحدة فى جميع الأشياء التى تحدث عنها " ن . م . " على أنها " حياة " وهى قد أصبحت الآن وعيا عند " راماكرشنا " . ولسنا بحاجة إلى الإشارة إلى أية اختلافات بين مفهوم الحياة ومفهوم الوعى . فلا يمكن أن نتوقع هنا دقة كبيرة فى المقولات ، وخصوصاً عند شخص لا يمكن التنبو بسلوكه مثل " راماكرشنا " .

ويمكن أن نتحول بعد ذلك إلى حالة " أفلوطين " ، معظم الفقرات التى يمكن أن نتعرف عليها فيها ، بوصفها تصف حالات صوفية ، تشير إلى النوع الانطوائى من التجربة الصوفية . غير أن " رودلف أوتو " يقترح النص التالى كنموذج للتجربة الانبساطية :

" لقد رأوا الكل ، لكن ليس فى حالة صيرورة ، بل فى حالة وجود . ورأوا أنفسهم فى الآخر . فكل موجود يحتوى بداخل ذاته العالم المعقول كله . وبناء على ذلك أصبح الكل

---

١) " راماكرشنا : نبى الهند الحديثة " مرجع سابق ص ١١ و ص ١٢ (المؤلف) .

فى كل مكان ، وأصبح كل واحد هو الكل . والكل هو كل واحد " . (١)

ويعطينا ذلك مفارقة الهوية الجوهرية والواحدية لجميع الأشياء وهى تتضمن الإحساس بالموضوعية . لكنها لا تذكر العنصر الانفعالى أو الذاتية الداخلية للواحدية .

سوف أقتبس فى النهاية وصف " ر . م . بلك " لتجربته - التى مرَّ بها ذات مرة فحسب ، ثم لم تتكرر بعد ذلك أبداً . لكنها تحمل معها اقتناعا غامراً بواقعيتها الموضوعية ، وشعوراً عاليا بالغبطة لدرجة أن ذكراها كانت كافية لإعادة توجيه حياته وفكره . وكانت هذه الومضة السريعة للوعى الكونى هى التى جعلته يجمع ويدرس ، بصبر وأناة ، جميع التسجيلات والتدوينات التى وجدها لآخرين ممن كانت لهم تجارب مماثلة ، وأن يتأملها ، ثم ينشر ما وصل إليه من نتائج بصددها فى كتابه . وفيما يلى وصفه :-

" قضيتُ المساء فى مدينة كبيرة مع صديقين نقرأ ونتناقش فى الشعر والفلسفة . وعدتُ إلى مسكنى فى عربة ذات عجلتين وحصان واحد . وقدتُ العربة فى طريق طويل . كان ذهنى هادئاً وساكناً . ثم فجأة ، وبلا أدنى إنذار سابق ، وجدتُ نفسى ملفوفاً فى سحابة بلون اللهب . ظننتها للحظة ناراً ... وفى مكان ما ، من تلك المدينة الكبيرة ، عرفتُ فيما بعد أن النار كانت بداخلى أنا . ثم غمرنى بعد ذلك مباشرة إحساس بالسمو والرفعة ، وغبطة لا حدَّ لها ، تبعها أو صاحبها مباشرة إشراق عقلى يستحيل وصفه . ولم أصل إلى مجرد الاعتقاد - من بين أشياء أخرى - لكنى رأيت أن الكون يتألف لا من مادة ميتة بل ، على العكس ، من حضور حي . وأصبحت بداخلى على وعى بالحياة الأزلية . ورأيت أن النظام الكونى قد أصبح - بلا أدنى شك - كل شئ فيه يعمل معاً من أجل خير كل واحد ومن أجل خير الكل . وأن أساس العالم ... هو ... الحب . واستغرقت الرؤية بضع ثوانى ثم اختفت . لكن ذكراها والإحساس بالحقيقة التى خلفتها بقيا خلال ربع قرن منذ انقضائها . وعرفتُ أن ما أظهرته الرؤية كان حقاً ... ولم أفقد هذا الاقتناع أبداً .. " (٢) .

١) رودلف أوتو المرجع السابق - التساعية الخامسة فقرة ٨ ترجمه ماكينا (المؤلف) .

٢) بلك : المرجع السابق ص ٢ . واقتبسه أيضا وليم جيمس فى كتابه السابق ص ٣٩٠ (المؤلف) .

وسوف يدرك القارئ بسهولة أوجه الشبه والاختلاف بين وصف " بك " والستة الآخرين . والكشف الجوهرى هنا هو أن الكون ليس خليطاً أعمى من الأشياء الميتة ، وإنما كل شئ حى . وذلك أيضاً هو جوهر تجربة " ن . م . " . فالتأكيد المركزى لكل تجربة انبساطية الذى يقول " الكل .. واحد " لم يؤكده " بك " على نحو مباشر . وإنما هو متضمن فى قوله أن العالم ليس كثرة من الموجودات الحية ، وإنما هو " حضور حى " واحد .

نحن الآن فى وضع يمكننا من إعداد قائمة مشتركة للحالات الصوفية الانبساطية على نحو ما تظهر فى النماذج السبعة الممثلة له والتى اخترناها من أحقاب ، وبلدان ، وثقافات مختلفة - وهى :-

(١) الرؤية الموّحدة التى تعبّر عنها الصيغة المجردة " الكل واحد " . ويدرك الواحد فى التجربة الانبساطية من خلال الإحساس الفزيائى فى - أو من خلال - كثرة الموضوعات .

(٢) الإدراك الأكثر عينية للواحد بوصفه الذاتية الباطنية لكل شئ ، كثيراً ما توصف بكلمات مختلفة مثل : الحياة ، أو الحضور الحى . اكتشاف أن لا شئ هو " حقيقة " ميت .

(٣) الإحساس بالموضوعية أو الواقعية .

(٤) الشعور بالغبطة ، والنشوة ، والسعادة ، والرضا .. الخ .

(٥) الشعور بأن ما أدركه مقدس أو دينى ، أو إلهى . وتلك هى الخاصية التى تؤدى إلى ظهور تأويل للتجربة ، بأنها مع " الله " . فهناك بصفة خاصة عنصر دينى فى هذه التجربة . فهى يمكن أن تُجدل بقوة مع ، لكنها لا تتحد مع ، قائمة الخصائص السابقة من الغبطة ، والنشوة ، لكنها لا تتحد معها .

(٦) الانطواء على المفارقة .

ويمكن أن نذكر خاصية أخرى مع بعض التحفظات وهى :-

(٧) يزعم المتصوفة أنها تجربة لا يمكن أن توصف أو يعبّر عنها فى كلمات .. الخ .

ونحن لم نستخرج هذه الخصائص كلها مـن تحليلنـا للحـالات التى عرضناهـا كعينـة وإنما هى ما يؤكده المتصوفة على نحو كلى عام . ويتحدث " بـك " عـن تجربتـه علـى أنهـا " يستحيل أن توصـف " . وعبـارات مثـل " لا يمكـن التعبير عنهـا " ، و " لا يمكـن التفـوه بها " ، " تجاوز كل تعبير " طغت علـى كتابـات المتصوفـة فـى جميـع أنحـاء العـالم . ومـع ذلك ، كما هو واضح ، فقد حدث أن وصفوا بالعقل تجاربهم فـى كلمـات ، فمـا يقصدونـه باستحالة الوصـف المزعومـة ليس واضحـا فـى الوقـت الحـاضر . هنـاك صعوبة حـول لغـة الحديث ، لكن ما هى ؟ نحن لا نعرف حتى الآن ، وسوف نبحث هذه المشكلة فـى فصـل جعلنا عنوانه " التصوف والمنطق " . ولهذا السبب تّم إدراج صفة " يفـوق الوصـف " أو " لا يمكن وصفه " ، ضمن الخصائص المشتركة ، كما فعل وليم جيمس وآخرون . لقد أدرجـتُ فحسب ما زعم المتصوفة أنه " لا يوصف " .

ولا تظهر جميع الخصائص فى قائمة كل حالـة مـن الحـالات السـبع التـى ذكرناهـا ، وسيكون من العبث أن نتوقع ذلك . فلـم يكـن فـى ذهـن الكُتّـاب العقليـة التحليليـة النسـقيّة للفيلسوف الشغوفة بالقوائم التامة الكاملة . فكتبوا انطلاقاً من دوافع أخرى غير تلـك الدوافـع التى تثير المثقف والعالم ! فلا شك أنهم دوّنوا ما اعتقدوا أنه ضرورى للحالة التـى يدرسـونها فمثلا معظم أقوال " إيكهـارت " تحولـت الـى عظـات فـى الكنـائس ، وليـس إلـى الأسـاتذة والطلاب فى قاعات الدرس . وأى قارئ ينظر إلى النص الذى اقتبسناه فـى بدايـة هـذا القسـم يمكن أن يرى ، أنه على الرغم من أنه لم يذكر الإحساس بالموضوعية ، فقد سلّم بأنه سيفهم ضمناً أنه يتحدث عن شئ موضوعى وحقيقـى ، وليـس عـن حلـم ذاتـى . وفضـلا عـن ذلـك فسـوف يؤكـد متصوفـون مختلفـون فـى نظراتهـم ومزاجهـم الفـردى جوانـب مختلفـة مـن التجربة . ومن هنا فمن المحتمل أن يلاحـظ مُتصوف مثقـف مثـل " إيكهـارت " أن تجربتـه وفكره ينطويان على مفارقة ، وقد يعبّر عن نفسه ، عن عمد ، فى لغة تنطوى على مفارقـة . لكن أيا ما كانت التناقضات الموجودة فى ذهن غير نقدى مثل ذهن القديسه تريزا ، فليس من المحتمل أن تدركها أو أن تعبّر عنهـا . ومـن ناحيـة أخـرى فمـن الواضـح أن كثافـة الشـعور بالموضوعية وشدته يختلف اختلافاً كبيراً من متصـوف الـى آخـر . لكنـه موجـود فـى جميـع

الحالات ، وإن كان فى بعضها يبدو مسألة طبيعية ، على نحو ما نـرى الأشياء التى ندركها عادة بالعين بعد أن نستيقظ على أنها موضوعية . وفى حالات أخرى ، مثل حالة " بلك " ، يكون الشعور بواقع الرؤية وحقيقتها عارماً حتى أنه يتم تأكيده بقوة بوصفه اليقين المطلق الذى لا يتزعزع .

وربما أنهينا هذا القسم بملاحظة حول ما يسمى أحيانا بـ " تصوف الطبيعة " . فمن الخطأ أن نفترض أن هذه العبارة تعنى نوعاً آخر من المتصوف يتميّز عن النوعين اللذين تعرفنا عليهما بالفعل . فإما أن يكون هذا النوع هو نفسه التصوف الانبساطى ، أو أن يكون شعوراً مبهماً ، وحسا غامضاً ، " بالحضور" فى الطبيعة لا يرقى إلى مستوى التجربة الصوفية المتطورة وإنما هو نوع من الحساسية ، نحو التصوف يملكها كثير من الناس ممن ليسوا متصوفة بالمعنى الدقيق للكلمة . لقد كتب " وردز ورت " (١) . أبياتا شهيرة يتحدث فيها عن :-

" إحساس جليل ،
بشئ يتغلغل بعمق نافذ ،
مسكنه بين الشموس المحيطة ،
وفى المحيط الهادر ، والهواء الحى ،
وفى السماء الزرقاء ، وفى ذهن الإنسان ،
حركة ، وروح تدفع ،
جميع الموجودات المفكرة ، وموضوعات الفكر كلها ،
وتنتشر فى جميع الأشياء .. "

ومن الواضح أن هذه الأبيات " تعبّر عن شئ هو نفسه ، أساساً ، ما ينبئنا المتصوفة

---

١) وردز ورث ، وليم (١٧٧٠ - ١٨٥٠) شاعر انجليزى يعتبر كبير شعراء الحركة الرومانسية الإنجليزية (المترجم) .

الانبساطيون أنهم مروا بتجربة . ولكن من المرجح أن " وردز ورث " لم يمر أبداً بتجربة محددة كتلك التجارب التى أشرنا إليها فى هذا القسم . ومن الممكن شرح هذه القصيدة دون أن نفترض أنه مرّ بمثل هذه التجربة . فقد انتقلت الأفكار الصوفية من المتصوفة إلى المجرى العام للأفكار فى التاريخ والأدب . ويمكن للأفراد الحساسين من البشر اكتسابها ، والشعور بالتعاطف معها . وفى استطاعتهم فى حضور الطبيعة ، أن يشعروا فى أنفسهم بذلك اللون من المشاعر التى يعبّر عنها هنا " وردزوورث " . فهناك ارتباطات خفية بين التصوف ، والجمال (سواء أكان فى الشعر أم فى أشكال الفن الأخرى) وهى الآن ارتباطات غامضة وبغير تفسير .

سادسا : حالات على الحدود :

حاولتُ فى القسم السابق أن أشرح بالتفصيل خصائص معينة من " التجربة الصوفية الانبساطية " . لكن هناك حالات كثيرة تقع على الحدود أعنى أنها حالات تظهر فيها بعض الخصائص لا كلها ، والتى يمكن أن تشمل مظاهر يُعّد " غيابها " خاصية للحالات النموذجية . وهى تمثل تشابه العائلة ، مع الحالات النموذجية . ونحن كثيراً ما ينتابنا الشك ، فيما إذا كان من الممكن تطبيق كلمة " التصوف " عليها أم لا . وليست هناك ، بالطبع ، قاعدة مطلقة لذلك . ففيما يتعلق بالكلمات الشائع استخدامها تكون القاعدة هى " الاستخدام الشائع " ، غير أن هناك شكا فيما إذا كان هناك بالفعل مثل هذا الاستخدام الشائع . ومن ثمَّ كانت المسألة ، إلى حد ما ، هى مسألة حكم فردى نطلقه أحياناً على نحو دقيق وأحيانا أخرى على نحو فضفاض . ومن المحتمل جداً أن النوعين من حالات الحدود اللذين سوف أقتبسهما أن نجد من الملائم أن نطلق عليهما اسم حالات صوفية . ولكنهما على كل حال ليستا حالات نموذجية ، وإن كنت أنا نفسى أفضل استخدام الاصطلاح الأكثر دقة .

الحالة الأولى سجلّها الشاعر البريطانى " جون مايسفيلد " (١) عندما ذكر أنه فى مرحلة من مراحل حياته شعر باليأس من أعماله الإبداعية . فقد بدا أن نبع إلهاماته قد جفَّ .

وكانت روحه خاملة ، كما أنه لا يستطيع أن يقدّم شيئاً ذا قيمة . وهو يرى أنه ذات يوم وهو يتنزه في الريف :-

" قلتُ لنفسي " . سوف اكتب الآن قصيدة عن وغد اهتدى " وفي لمحة خاطفة ظهرت أمامي القصيدة في شكلها الكامل بكل تفصيلاتها المميّزة ، [وعندما عاد إلى منزله من نزهته لم يفعل شيئاً سوى تدوين القصيدة فحسب] وانسكبت الأبيات الافتتاحية للقصيدة على الورق ، فأسرعتُ قدر استطاعتي إلى تدوينها " (٢) .

من الواضح أن ذلك ، أو ما يشبه ذلك - ليس تجربة معزولة مرَّ بها " ما يسفيلد " أكثر من مرة . لأنه في صفحة بعد ذلك يناقش فيها طبيعة الإلهام الشعرى ، يقول عن تجربته :

" هذا الإشراق هو تجربة مكثفة بلغت من الروعة حداً يجعل من الصعب وصفها . وأثناء حدوثها اندمجت المشكلة المؤقتة في إدراك واضح يثير الدوار في العمل كله بكل تفصيلاته . والكاتب في لحظة من لحظات الوجد النفسي .. يدرك ما يبدو أنه عبارة ثابتة لا تتغير .. " (٣) .

ثم يعلّق بعد ذلك قائلا بالطبع فإن كثيرا من الكُتّاب سوف يعتبرون مثل هذه التجارب ذاتية ، لكن شعراء آخرين ، ممن يتحدث إليهم ، سوف يتفقون معه على " أنه إدراك لحقيقة أخلاقية لا تموت .. أتت منها كل ألوان الخير ، والجمال ، والحكمة ، والاستقامة ، إلى

---

١) جون مايسفيلد John Maesfiled (١٨٧٨ - ١٩٦٧) شاعر انجليزى . اشتهر بقصيدة طويلة عنوانها " الرحمة السرمدية " عام ١٩١١ التى صدمت الأوساط الأدبية المحافظة بتعابيرها العامية الفظة التى لم يألفها الشعر الانجليزى فى القرن العشرين (المترجم) .

٢) جون مايسفيلد " وداعا للعلم " نيويورك ماكميلان ، ص ١٣٩ - ١٤٠ (المؤلف) .

٣) المرجع نفسه ، ص ١٧٩ (المؤلف) .

الإنسان . وهذه الأخيرة هي، يقيناً ، التفسير بالنسبة لي . إنَّ هذا الكون : كون المحد والنشاط موجود وفي استطاعة الإنسان بطريقة ما غريبة أن يدخل فيه وأن يشارك في طبيعته " (١) .

والخصائص التي تجعل هذه التجربة تشبه التجربة الصوفية الانبساطية هي ، على نحو ما تبدو للشاعر ، أنها " لا يمكن وصفها " ، وهي تأتي كما تأتي التجربة المباشرة ، وهي تنصهر مع الانفعال والإدراك ، وهي لحظة " وجد نفسي " . وأنها تحمل ، بالنسبة لما يسفيلد ، إحساساً بالموضوعية جعله يشعر أنه على يقين أنها انكشاف لحقيقة " لا تموت " ، هي منبع كل القيم الروحية . والمظاهر التي تجعلها من الوعي الصوفي النموذجي أنها تخلو تماما من لمسة الاحساس بوحدة الأشياء كلها ، " فالرؤية الموحدة " التي ذكرتُها من قبل ليست فقط إحدى خصائص التجارب الصوفية كلها وانما هي الخاصية الجوهرية المحورية للتجربة الصوفية . ولا يمكن أن نقول في هذه الحالة أنها لم تذكر فحسب ، فهو يؤكد أن ما كان أمامه أثناء الرؤية هو صورة متميّزة تماما لكثرة من التفصيلات غير المتحدة - ربما أحرف الصفحة المطبوعة . وفضلا عن ذلك فقد كان لهذه التجربة طبيعة الصورة الذهنية أو الرؤية . ولقد سبق أن اشترطنا حذف الصور الذهنية (وكذلك الأصوات) من التجربة الصوفية . صحيح أن التجارب الانبساطية تتضمن إحساسات فزيائية لكنها لا تتضمن صورا ، في حين أن التجارب الانطوائية لا تتضمن إحساسات ولا صورا على نحو ما سنرى فيما بعد . ولا شك أن للتجارب الشعرية والجمالية - كما لاحظنا - بعض الارتباطات الغامضة بالتصوف ، غير أن ذلك لا يعني أنها هي نفسها صوفية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة .

الحالة الأخرى التي تقع على الحدود والتي سوف أقتبسها روتها " مارجريت بسكوت مونتاجيو " في مقال لها بعنوان " عشرون دقيقة

---

١) المرجع نفسه ، ص ١٨٠ (المؤلف) .

مع الحقيقة " (١) . كانت الآنسة " مونتاجيو " تقضى فترة النقاهة فى إحدى المستشفيات بعد عملية جراحية ، وانتقل سريرها لأول مرة بجوار الشرفة ومن هناك نظرت فرأت منظراً من مناظر الشتاء الكالحة الأغصان " عارية وبلا لون " ، وأكوام الثلج نصف المذابة رمادية يائسة وليست بيضاء ، وتستمر فى روايتها فتقول :

" على غير المتوقع تماما (لأننى لم أكن أحلم أبداً بهذا الشئ) فتحت عيناى ، ولأول مرة فى حياتى أدركت لمحة من جمال الوجد بالحقيقة .. إن نشوتها ، وجمالها ، وأهميتها لا يمكن أن توصف .. لم أر شيئاً جديداً لكنىرأيت الأشياء المعتادة كلها فى نور جديد معجز - وهو ما أعتقد أنه نورها الحقيقى ... رأيتُ .. كم كانت الحياة كلها جميلة وممتعة على نحو مفرط ، مما تعجز كلماتى عن وصفه . كل موجود بشرى يسير عبر هذه الشرفة ، كل عصفور يطير ، وكل غصن يتمايل مع النسيم قد أصبح جزءا من كل معلقا به ، الوجد المجنون للحب . وللمتعة ، وللأهمية ، ولنشوة الحياة .. رأيت الحب الفعلى الذى كان هناك باستمرار .. وذاب قلبى فى صدرى من نشوة الحب والبهجة ... وذات مرة بعيدا عن أيام حياتى الجافة ، نظرت إلى قلب الواقع الحقيقى ، وشاهدت الحقيقة .. " (٢) .

هناك إحساس قوى بالموضوعية فى هذه التجربة ، واقتناع عميق بأنها أبصرت " قلب الواقع الحقيقى " . وتؤكد الرواية جمال ، وقيمة وغبطة الواقع كما تؤكدتجربة الكاتبة . وقد بدت لها التجربة " لا توصف " بمعنى ما من معانى الكلمة " فكلماتى تعجز عن وصفها " رغم أن هذه العبارة قد تعنى أنها هى شخصياً ليس عندها فن الكتابة لوصفها ، وليس أن التجربة ذاتها لا يمكن التعبير عنها عن طريق اللغة على نحو ما يؤكد الصوفية عادة . وتختلف هذه التجربة عن تجربة " مايسفيلد " من حيث أنها لا تتألف من صور ذهنية ، لكنها جاءت كتغيير فى شكل الإدراك الحسى . مما يجعلها تقترب جداً من تجربة الوعى الصوفى

---

١) مارجريت مونتاجيو " عشرون دقيقة مع الحقيقة " . ظهرت الطبعة الأولى غُفلا مجلة اطلانطيك الشهرية عام ١٩١٦ ثم أعيد طبعها فى كراسة صغيرة عام ١٩٤٧ عن طريق شركة منشستر للنشر (المؤلف) .

٢) المرجع السابق - طبعة مانشستر ص ١٧ - ١٩ (المؤلف) .

الانبساطى النموذجى ، اكثر من تجربة " مايسفيلد " . ويكمن اختلافها الرئيسى مع الحالات النموذجية فى أنها لا تكشف عن أنها " رؤية موّحدة " ترى أن " الكل واحد " وليس لديها إدراك للذاتية الباطنية - سواء أكانت الحياة أو الوعى - فى أشياء " ميتة " أو غير عضوية ، وليس لديها إحساس " بالدينى " أو "المقدس " أو " الإلهى " الذى لاحظناه فى الحالات النموذجية . وإنما لديها فقط إحساس بجمال الخلق ومتعته . وبهذة الطريقة فإنها تقترب من التجربة الجمالية أكثر من اقترابها من التجربة الصوفية . ومع ذلك فهى لا تشتمل على مظاهر - كما فعلت تجربة " مايسفيلد " - تتناقض بالفعل مع التجربة الصوفية الصحيحة . كاشتمالها ، مثلا ، على صور حسية .وكل ما يمنعها من أن تكون تجربة انبساطية نموذجية هو أنها - رغم احتوائها على بعض الملامح المحددة لهذه الفئة - فإنها لم تتضمن ملامح أخرى . وربما كان من الأفضل ، إذن ، تصنيفها على أنها حالة غير مكتملة أو أولية . من حالات التصوف الانبساطى . والكلمة التى استخدمناها ليس لها بالطبع أهمية كبيرة . لأن المهم فى هذه المناقشة أن نتعرف على الوقائع التى أبرزتها وهى أنه توجد تجارب ليست نموذجية أو تجارب على الحدود ، أيا ما كانت الكلمة التى نستخدمها للتعبير عنها .

سابعا : التصوف الانطوائـــــى :

الوقائع السيكولوجية الأساسية للنوع الانطوائى من التجربة الصوفية ، كما أكدها الصوفية من السهل جداً - من حيث المبدأ - عرضها . وليس ثمة شك أنها فى جوهرها واحدة فى جميع أنحاء العالم ، وفى جميع الثقافات ، والديانات ، والبلدان ، والعصور . وهى وقائع تنطوى على مفارقة غريبة حتى أنها يُغلّفها نبرة الإيمان عندما تنبثق فجأة عند أى إنسان غير مهيأ لها . وسوف أفعل ما فى استطاعتى لمناقشة ما تنطوى عليه من صعوبات ومفارقات بطريقة منصفة وشاملة ، غير أن أول ما ينبغى أن نبيّنه هو الوقائع المزعومة التى يرويها المتصوفة أنفسهم بلا تعليق وبغير إصدار حكم عليها .

افرض أن شخصاً استطاع أن يوقف منافذ الحواس الحسدية حتى أن الإحساسات لم تستطع بلوغ الوعى ، سوف يكون ذلك سهلا فى حالة العينين ، والأذنين ، والأنف ،

واللسان . لكن على الرغم من أن المرء يستطيع أن يغلق عينيه وأذنيه ، فإنه لا يستطيع بهذا المعنى الحرفى أن يوقف حاسة اللمس ولا الإحساسات العضوية . ومع ذلك فهى يمكن استبعادها من الوعى الصريح . فأى لاعب كرة يعرف أن من الممكن أن يتلقى ضربة قوية أو ركلة ، أو حتى أن تحدث له بعض الجروح الخطيرة ، لكنه لا يعبّر عنها بسبب الإثارة القوية للمباراة ، ولأن ذهنه مستغرق تماما فيما هو أكثر أهمية عند اللاعب فى هذه اللحظة - ألا وهو متابعة المباراة . وبعد ذلك تظهر إلى الوعى آلام الكدمات والجروح الأخرى . ولو أراد أحد أن يقول أنه فى لحظة الجرح كانت هناك آلام فى اللاشعور ، فربما كانت تلك طريقة ممكنة فى الحديث ينبغى أن نسوق عنها كلمة . لكن المهم ، على أية حال ، أنه لا يوجد شعور بالألم فى حالة الوعي . فلا يوجد هنا ، فيما يبدو ، أى مبرر قبلى Apriori يفسر لنا : لماذا لا يستبعد الشخص الذى يستهدف الوصول إلى الحياة الصوفية جميع الإحساسات البدنية من وعيه ، عن طريق التركيز والسيطرة الذهنية .

افرض أن المرء بعد أن تخلّص من جميع الإحساسات واصل السير فاستبعد من الوعى جميع الصور الحسية ، وجميع الأفكار المجردة ، وعمليات الاستدلال والإرادة ، والمحتويات الذهنية الجزئية الأخرى : فما الذى يتبقى فى الوعى بعد ذلك ؟ لن يكون هناك مضمون ذهنى أيا كان نوعه بل فراغ وخلاء كامل . ويمكن للمرء أن يفترض قبليا Apriori أن الوعى لابد أن يختفى تماما ، كما أن المرء لابد له أن يخلو إلى النوم أو يصبح بغير وعى . غير أن الصوفية من النوع الانطوائى - آلاف منهم فى جميع أنحاء العالم - يؤكدون بإجماع أنهم بلغوا تلك الحالة من الفراغ الكامل للمحتويات الذهنية الجزئية ، لكن ما حدث بعد ذلك يختلف أتمّ الاختلاف عن الانزلاق إلى اللاشعور . بل على العكس أنَّ ما ينبثق هو حالة من الوعى الخالص - وهى " خالصة " بمعنى أنها ليست وعيا بأى مضمون تجريبى ، فليس لها أى مضمون سوى ذاتها .

ومادامت التجربة ليس لها أى مضمون ، فإن المتصوفة كثيراً ما يتحدثون عنها على أنها خواء أو عدم . لكن على أنها أيضا الواحد ، وعلى أنها اللامتناهى . أما القول بأنه لا توجد فيها موجودات جزئية فهو نفسه القول بأنه لا توجد فيها تمييزات ، أو أنها وحدة

لا تمايز فيها ولا إختلاف . ومادام لا يوجد فيها كثرة فهي الواحد . والقول بأنه لا توجد تمييزات لا فيها ولا خارجها ، فهو يعني أنه لا يوجد فيها حدود فاصلة بين شئ وشئ آخر . فهي من ثمَّ بلا حدود أو هي اللامتناهي .

وتكمن المفارقة هنا في أنه لابد أن تكون هناك إيجابية ، ومع ذلك فهي بغير مضمون إيجابي ، فهي في آن معاً تجربة بشئ ما وبالعدم .

إن لوعينا اليومي المألوف باستمرار موضوعات قد تكون موضوعات مادية وقد تكون صوراً أو حتى مشاعرنا وأفكارنا التي ندركها عن طريق الاستبطان ، أو التأمل الذاتي . افرض ، إذن ، أننا محونا من الوعي جميع الموضوعات المادية والذهنية ، فسوف نجد أن الذات عندما لا تكون مشغولة بإدراك موضوعات معينة ، فإنها تكون على وعي بذاتها . أعني أنَّ الذات نفسها تنبثق . فالذات عندما تتخلص من جميع الموضوعات والمحتويات السيكولوجية ، فسوف تكون وحدة من تنوع الوعي امحى منها التفرغ ذاته . وذلك يشبه - فيما يبدو - قولنا أننا لو جردنا جميع الأجزاء من كل أو وحدة تتضمن كثرة من الأجزاء ، فلن يبقى عندنا سوى الكل الفارغ أو الوحدة الخالية . وهذه عبارة أخرى تنطوي على مفارقة .

يمكن للمرء أيضا أن يقول أنَّ الصوفي يتخلص من الأنا التجريبية ، وعندئذ تنبثق إلى النور الأنا الخالصة التي كانت مختبئة عادة . إنّ الأنا التجريبية هي مجرى الوعي أو الشعور ، أما الأنا الخالصة فهي الوحدة التي تحتفظ بمجرى الوعي بلا انقطاع . وهذه الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف هي جوهر التجربة الصوفية الانطوائية .

وذلك كله يتناقض تماما في فقرة شهيرة من " ديفيد هيوم " الذي كتب يقول : " إنني كلما أوغلت داخلا إلى صميم ما أسميه " نفسي " وجدتني دائما أعثر على هذا الإدراك الجزئي أو ذاك أعني هذا المضمون الذهني الجزئي أو ذاك : كالحرارة أو البرودة أو الظل أو الحب أو الكراهية أو اللذة أو الألم " .. لكنني لا أستطيع أبداً أن أمسك بـ " نفسي " في أي

وقت بغير إدراك ما ، كما أني لا أستطيع أبداً أن أرى شيئاً على الإطلاق فيما عدا ذلك الإدراك .. " واستنتج هيوم من ذلك أنه لا يوجد شئ اسمه النفس أو الأنا ، وإنما الشخص " ليس شيئا آخر سوى حزمة أو مجموعة من الإدراكات المختلفة .. " (١) أعنى أنه ليس شيئاً سوى مجرد الوعى أو الشعور . والأنا التى ينكرها هيوم هى بالطبع الأنا التى ينظر إليها على أنها جوهر فى حين أن ما يؤكده الصوفى هوالأنا بالمعنى الذى ذكره كانط لما أسماه بالوحدة الترنسندنتالية للإدراك الباطن " .

كيف يمكن بلوغ تلك الحالة السيكولوجية الغريبة غير العادية التى يصفها المتصوف .. ؟ لقد اكتشفت فى الهند قبل عصر الأوبنشاد الطرق والأساليب الفنية لبلوغ تلك الحالة وتمّ التدريب عليها بتفصيلات كبيرة . وهى تشكل التدريبات والأنواع المختلفة من اليوجا Yoga (٢) . وبغض النظر عن التمرينات البدنية المعينة فان كلامنا قد سمع على الأقل عن تمرينات التنفس عند هذه المدرسة - وهى تعتمد على بذل جهود ضخمة ومتصلة لضبط الذهن وتمرينه . وهناك طرق عند المتصوفة الغربيين منها " التوقف عن التفكير " أعنى استبعاد الإحساسات ، والصور ، والتفكير التصورى وما إلى ذلك - لا تختلف فى أساسها عن الطرق الشرقية .

ويؤكد المتصوفة المسيحيون بالطبع على الصلاة ، أو " التضرع " . فالقديسة تريزا تصف فى سيرتها الذاتية المراحل المختلفة " للضراعة " بتفصيل شديد ، وكذلك يفعل عدد آخر من المتصوفين المسيحيين . غير أن الصلاة إذا ما فُهمت فهما سليما لا تعتمد على التماس العطايا ، وإنما هى جهود مضنية للوصول إلى تجربة مباشرة مع الله ، وهى تتم فى

---

١) ديفيد هيوم " رسالة فى الطبيعة البشرية : الكتاب الأول فقة ٦ (المؤلف) .

٢) يوجا Yoga كلمة سنسكريتية معناها " النير " أو " الاتحاد " . وقد نشأت مدرسة هامة أثّرت بقوة فى الفكر الهندى . نصوصها الأساسية هى " سوترايوجا " جانبها العملى أهم من النظرى وهو يتلخص فى ضبط النفس والجلوس فى وضع معين ، والامتناع عن ممارسة الجنس .. الخ (المترجم) .

حالة الوجد الصوفـي . والاتحـاد بالله لا يحـدث عـادة ، تبعـاً للتـأويل المسيحى ، إلا بعـد التخلص من جميع المحتويات التجريبية الموجودة فى الذهن . وبعد الوصول إلى أرض خاليـة للذات فى الوعى الخالص .

وبطبيعة الحال فإنَّ النوع الانطوائى من التجربة الصوفية لا يُكتسـب ، عـادة ، إلا بعـد سنوات طويلة من بـذل الجهـد ، فهـو لا يحـدث تلقائيا كمـا هـى الحـال فـى نـوع التجربـة الانبساطى . ومع ذلك فالتجارب الانطوائية التلقائية التـى لا يسـعى إليهـا المتصـوف تحـدث أحياناً ، ومنها حالة ج . أ . سيمونز التى سوف ذكرها فيما بعد .

علينا الآن أن نعرض نماذج لمثل هذا النوع من التجارب اخترناها مـن آداب مجموعـة من الثقافات المنتشرة انتشاراً واسعاً ، ومن عصور مختلفة ، وبلدان منوّعة بقـدر المسـتطاع ، بهدف اكتشاف خصائصها المشتركة . وسيكون من المناسب أن نبـدأ مـن الهنـد القديمـة . وسـوف نبـدأ ، كالمعتـاد ، بأوصـاف الحـالات الصوفيـة التـى قدمهـا أشـخاص عاشـوا قبـل فجر العلم والاهتمامـات الحديثـة بعلـم النفـس بفـترة طويلـة . والعبـارات التـى أخذناهـا مـن " الأوبنشاد " مبتسرة وقصيرة جداً . ومن هنا فإننا يمكن أن نُلقى عليها الضوء من الأوصـاف الأكثر تفصيلا عند كتّاب محدثين من أمثال " ج . أ . سـيمونز " والنـص التـالى مـأخوذ مـن " ماندوكيا أوبنشاد " . ولقـد بـدأ مؤلفـو " الأوبنشـاد " بذكـر أنـواع مـن الحـالات الذهنيـة العادية ، يقظة الوعى ، والاحلام ، والنوم بلا أحلام ، ثم استمروا فى الوصف قائلين :-

و " الحالة الرابعة كما قال الحكيم .. ليست معرفة الحواس ، كلا ، وليسـت المعرفـة النسبية ، ولا المعرفة الاستدلالية . إنَّ الحالة الرابعة تجاوز الحواس ، وتجاوز الفهم ، وتجاوز كل إنطباع . إنها الوعى الموحد الخالص الذى يمحـى فيـه إدراك العـالم ومـا فيـه مـن كـثرة إمحاء كاملا . وهى سلام لا يمكن وصفه ، إنها الخير الأقصى ، وهى الواحد الـذى ليس لـه ثان ، إنها الذات أو الأنا .. " (١) .

---

١) الأوبنشاد - مرجع سابق ص ٥١ (المؤلف) .

ويمكن أن يشير تعبير " كما قال الحكيم " إلى أن أول مَنْ أخضع هـذه " الأوبنشـاد " إلى الكتابة لم يدع أن ما يصفه هو تجربته الشخصية . وإنما هو ينسبها إلى " الحكيم " الذى يعنى بالتأكيد فى هذا السياق الرحل المستنير الذى يعرف مباشرة هذا النوع الرابع من الوعى . وحتى إذا كانت الفقرة تعبّر عن وصف تقليدى ، فإن ذلك لا يقلل ثقتنا فيها ، لأنها تتفق لا فقط مع روح التصوف الموجود فى الأوبنشاد ، بل مع أوصاف التصوف الانطوائى فى كل مكان ، على نحو ما سنرى فيما بعد .

لاحظ أنه يقال عن التجربة إنها " تحاوز إمكان التعبير عنها " فهى فوق الوصف بل هى – أكثر من ذلك – " سلام لا يوصف " . وهكذا يكون لدينا خاصيتان تشترك فيها التجربة الانطوائية مع النوع الثانى من التجربة الانبساطية ، وهما أن التجربة لا يمكن أن توصف ، ثم الغبطة أو السلام . وهى ليست " معرفة الحواس " . وينبغى أن لا نأخذ كلمة " المعرفة " بمعناها الضيق ، الذى نستخدمها فيه عادة . وإنما على أنها تشمل أى إدراك أو وعى . والحالة الرابعة ليست حالة إحساس ، لأن الإحساس مستبعد منها وهذا واضح من القول بأن " إدراك العالم ، وإدراك الكثرة قد محيا . وليس ذلك فحسب بل إنهاء " تحاوز الفهم " . ولاشك أننا لابد أن نكون حريصين قبل أن ننسب للراهب الهندى القديم التفرقة بين الأبستمولوجيا الحديثة وعلم النفس . لكننا نجد فى جميع أنواع الكتابات الصوفية ، القديمة والحديثة ، أنَّ كلمة " مثل " " الفهم " والتى يمكن أن نترجمها هنا بالكلمة الإنجليزية " عقل " أو " ذكاء " أو " قدرة عقلية " (١) . وهى تستخدم لتعنى ملكة التفكير ، بمعنى الفكر التجريدى أو الفكر التصورى كملكة متميزة عن الإحساس . نجد خلال الكتابات الأدبية أن الفكر والفهم مستبعدان بهذا المعنى من مجال الوعى الصوفى . وأنا شخصياً ليس عندى أدنى شك أن هذا هو معنى عبارة " يجاوز الفهم " . والمقصود بالضبط هو أن هذة الحالة الرابعة للوعى لا يمكن بلوعها إلا بالتخلص من المفاهيم والتصورات مثلما يتخلص من الإدراكات الحسية والصور الحسية . وفضلا عن ذلك فإن الفقرة تقول أنَّ هذه

---

١) يستخدم المؤلف هنا ثلاث كلمات يصعب نقل الفروق الدقيقة بينها وهى Intellect, Ientelligence, Reason (المترجم) .

الحالة الرابعة ليست " معرفة نسبية " (أى أنـــها ليست معرفة بالعلاقات) ولا هى معرفـــة استدلالية . وهكذا تؤكد الفقرة أنـــها ليست الوعى المجرد للعقل .

وأول عبارتين فى الفقرة سلبيتان ، فهما تقولان ما ليست عليه التجربـــة . ثم تســـتمر الفقرة لتخبرنا بطريقة إيجابية ما هى التجربة . فهى " الوعى المُوحـــــد الخـــالص " ، وهـــى " خالصة " لأنها خالية من كل مضمون تجربى ، وهى "موحَّده " لأنها تحتوى على الكـــثرة . ومن ثَّم فهى " الواحد " ، وهى الواحد الذى ليس له آخر ولا ثانى . وهـــى الوحـــدة الـــتى لا تمايز فيها ولا اختلاف . وهى ، أخيراً ، الذات .

والعبارة التى تقول أنـــها الذات أو الأنا ترادف قولنا – فى المصطلحات الميتافيزيقيـــة الغربية – أنه الأنا الخالص الذى أنكر هيوم وجودها والذى ينكرها أيضا معظـــم التجريبيـــين المحدثين . فالأنا التجريبى قد جُرِّد من كل محتوى تجريبى ، وما يتبقى هو الوحدة العارية للأنـــا الخالص . غير أن كلمة الذات أو الأنا كما يستخدم فى الأوبنشاد – والنص المقتبس نمـــوذج وليس استثناء – ذات معنى مزدوج . إننى أنا الذى وصلت إلى أناى الخالص . لكنها أيضـــا الذات الكلية أو الكونية التى هى الواقع الحقيقى النهائى أو المطلق للعالم . وهذا المعنى المـــزدوج يرجع إلى خلط فى الفكر أو اختلاط فى اللغة . وهو متعمد . السبب أنه طبقا للاثنائية (١) ، فإنّ تأويل الـــڤـيدانتا Vedanta (٢) لهذه التجربة هو أن الذات الفردية والذات الكلية ليستا موجودين منفصلين وإنما يتحـــدان فى هويـــة واحـــدة . فأنـــا الـــذات الكليـــة أو الأنـــا

---

١) يستخدم المؤلف هنا كلمة Advato وهى تعنى اللاثنائية أو الواحدية ، وتعبّر عنها مدرسة من مـــدارس الـــڤـيدانتا فى الهند التى ترفض الثنائية وترى أن الواحدية هى الحقيقة النهائية . وقد نشأت فى القـــرن السابع الميلادى (المترجم) .

٢) الـــڤـيدانتا Vedanta أجزاء من الأوبنشاد تشمل على ستة مذاهب تهدف إلى ازالة الألـــم بواسطـــة " اليوجا " – والمصطلح يعنى باللغة السنســـكريتية – أى الهنديـــة القديمـــة – " خاتمـــة الفيـــدا " (المترجم) .

الكلى ، وهذه الهوية بين أناى الخالص ، وأنا الكون الخالص الذى إنكشف فى الوعى الصوفى هو المرادف فى الأوبنشاد ، لاعتقاد المتصوف المسيحى أنه بلغ فى التجربة الصوفية مرحلة " الاتحاد بالله " . والتأويل المسيحى للتجربة الانطوائية بوصفها الاتحاد مع الله ، والتأويل الهندوسى لها بوصفها هوية مع الذات الكلية (١) ليسا تأويلين متحدين . لكنهما مع ذلك مرتبطان أوثق ارتباط الواحد منهما بالآخر ارتباط الترادف أو التطابق . والفرق بينهما هو أننا بينما نجد أن مؤولى الـڤيدانتا اللاثنائية للتجربة على أنها هوية دقيقة مع الموجود المطلق ، نجد أن المسيحية – متفقة فى ذلك مع ديانات التأليه الغربية الأخرى ، مع الإسلام واليهودية – تصرّ على أن " الاتحاد " لا يعنى الهوية بل شيئا أقل من ذلك – وهى مسألة سوف ندرسها فيما بعد فى هذا الكتاب .

فى دراستنا للتصوف الانبساطى جعلنا أول نموذج ندرسه عبارة إيكهارت المضغوطة إلى اقصى حد ، و لم نقدم لها أية تفصيلات ، بل اكتفينا بعظام التجربة عارية إن صحَّ التعبير . وحاولنا ، عندئذ ، توضيحها وتكملتها بتفصيلات أكثر من الوصف السيكولوجى لنوع التجربة ذاتها الذى قدَّمه عقل معاصر . وسوف نأخذ بنفس المنهج . لقد بدأنا بفقرة موجزة غير مفصَّلة مأخوذة من " الماندوكا أوبنشاد " ، وكنا نأمل أن تساعدنا المقارنة بين هذه الفقرة وبين تجربة أديب فى القرن التاسع عشر " هو " ج . م . سيمونز " فى ملء الثغرات . والفقرة المأخوذة من " سيمونز " اقتبسها وليم جيمس فى كتابه " صنوف من التجربة الدينية " (٢) . وسوف نلاحظ أن التجربة أتت إلى " سيمونز " دون أدنى جهد من جانبه ، فكانت تلقائية تماما فهو لم يسع إليها . ويلاحظ المرء أيضا أنها ليست حادثة معزولة فى

---

١) برفسور ر . س . زينر ، فى كتباه " التصوف " مطبعة جامعة اكسفورد عام ١٩٥٧ (المؤلف) .

٢) وليم جيمس ، مرجع سابق ص ٣٧٦ . وقد اقتبسه جيمس من كتاب هـ . ف . براون " ج . أ . سيمونز : سيرة حياة " ، لندن عام ١٨٩٥ ، ص ٢٩ – ٣١ . وهناك تجربة مماثلة ذكرها مارتن بوبر فى صفحة ١٥٥ ، رغم أنها اقتبست هناك فى سياق مختلف . لكن يمكن استخدامها فى إلقاء الضوء على نصوص " ماندوكا أوبنشاد " . (المؤلف) .

حياته ، وإنما حدثت له مرات كثيرة . وهو لم يعط لتجربته أى تأويل دينى خاص بـأى معنى لهذا المصطلح . فهو مثلا لم يستخدم لفظ " الله " . وكانت روايته على النحو التالى :-

" فجأة فى الكنيسة ، أو مع رفاق ، أو وأنا أقرأ ... شعرتُ باقتراب حالة نفسية استولت على ذهنى وإرادتى على نحو لم أستطع مقاومته . واستمرت ما بدا لى أنه أبدية ثم اختفت فى سلسلة من الإحساسات السريعة كنتُ فيها أشبه بمنْ يفيق من تأثير مخدر . وأحد الأسباب التى جعلتنى أكره هذا النوع من النوبة هو أننى لم أستطع أن أصفها لنفسى . ولا أستطيع حتى الآن أن أجد الكلمات التى تجعلها واضحة ومفهومة . فهى تعتمد على محو تدريجى وان كان سريعاً ; للمكان ، والزمان والإحساس . ولعوامل متنوعة فى التجربة . كانت تصبغ بصبغتها ما نحب أن نسميه ذاتياً . وبمقدار ما تطرح هذه الحالات من الوعى المعتاد ، يكون الشعور بالوعى الجوهرى الكامن كثيفا . وفى النهاية لا يبقى شئ سوى الذات المجردة الخالصة المطلقة . ويصبح الكون بغير شكل خاليا من المضمون .غير أن الذات تبقى قائمة ، مرعبة فى توقدها العارم ... وبدأت العودة إلى الحالات العادية لموجود واع باكتشافى أولا لقدرة اللمس ، ثم بالتدفق التدريجى السريع للإنطباعات والاهتمامات اليومية . غير أن لغز ما يسمى بالحياة بقى بغير حل ، ولقد كنتُ ممتناً بعودتى من هذه الهاوية ... ولقد تكررت هذه النوبة لكنها كانت تقل فى ترددها حتى بلغت سن الثامنة والعشرين . وكثيراً ما سألتُ نفسى بعد يقظتى من هذه الحالة التى لا شكل لها لموجود واع عار ، ما هو اللاواقع أو اللاحقيقة - أهو الذات الشاكة الفارغة التى تنتابها نوبة من الجنون ... أم هذه الظواهر المحيطة بها " [التشديد على الكلمات من عندى] .

ولقد علّق بروفسور " زينر " على هذه الفقرة ببعض الملاحظات فقال أنها متأثرة بالفكر الهندوسى ، وربما كانت اللغة متأثرة بهذا الفكر . لكن ليس ثمة مبرر للشك فى صحة وصف هذه التجربة . لقد تأثر المتصوفة المسيحيون بمتصوفة مسيحيين آخرين من حيث اللغة التى يستخدمونها . لكن ليس ذلك مبرراً للشك فى صحة أوصافهم .

إنّ تجربة " سيموندز " من جميع الجوانب الهامة توازى التجربة التى وصفتها " الأوبنشاد " ، كما توازى ، كما سنرى فيما بعد ، جميع التجارب النموذجية عند المتصوفة

المسيحيين والمسلمين . لكنها في جوانب أخرى معينة ليست نموذجية وهي تكشف عن سمات فردية خاصة " سيمونز " . ولو بدأنا بالسمات الأخيرة ، لوجدنا أن التجربة غير عادية لأن سيمونز كرهها ، وكان ممتنا لانقضائها . ومن ثمَّ فهي تفتقر بوضوح إلى عنصر الغبطة ، والسلام ، والنشوة ، التي هي خاصية مشتركة في جميع الحالات التي عرفتها . وسمة أخرى هي غياب الاقتناع القوى بالواقع الموضوعي . فقد ظل شاكاً بالنسبة لهذا الواقع . وسمة ثالثة هي أنَّ التجربة لم تعطه أى شعور بمعنى الحياة .

أعود الآن إلى دراسة الخصائص المشتركة بينها وبين الفقرة التي اقتبسناها من الأوبنشاد . وأعظم الأشياء أهمية بالنسبة لنا أن نلاحظ وأن نؤكد واقعة أن النواة الجوهرية في التجربة الانطوائية ، التي تدور حولها جميع العوامل الأخرى ، متحدة أو هي واحدة في روايات كل من " سيمونز " و " الأوبنشاد " . إذ يصفها " سيمونز " في الفقرة التي اقتبسناها بكلمات وضعنا تحتها خطاً . فهو يصل إلى التجربة بمحو الإحساس ، " وعوامل منوعة أخرى في التجربة " وهي عبارة تغطي كل المضمون التجريبي للوعي . فما بقي كان في الواقع عدماً ، وهو ما أطلق عليه " سيمونز " ، " الفراغ " ، و" الخواء " ، و " حالة لا شكل لها لموجود عار " . ورغم ذلك " فالذات تبقى توقدها العارم " . فهي في الحقيقة " وعي جوهر كامن " وهي عبارة ترادف في الأوبنشاد " الوعي الخالص " . وهي أيضا " الذات المجردة الخالصة المطلقة " التي بقيت بعد اختفاء كثرة المحتويات التجريبية .

وتتسم تجربة " سيمونز " بأنها تنطوى على مفارقة ، المفارقة المركزية للوعي الصوفي من النوع الانطوائي . أعني أنه على الرغم من أنها سلبية تماما ، وغياب محض ، ومع ذلك فهي تجربة إيجابية . وعلى الرغم من أنها وعي ، فهي وعي بأى وجود جزئي .

قد يظهر سؤال عما إذا كان ماكتبه " سيمونز " يؤكد ، أو أنه يتضمن بطريقة غير مباشرة ، ماهو خاصية للتراث الرئيسي المتصوف الانطوائي في الشرق والغرب ، وأنه كان يشعر أن الذات الفردية المجردة التي تنبثق بعد اختفاء الكثرة ، في هوية ، بمعنى ما ، أو متحدة ، مع الذات الكلية للعالم ، أو الواحد ، أو المطلق ، أو الله . وفي اعتقادي أن هذه

الحالة لم يذكرها " سيمونز " بوضوح . لكن كلماته بدت وكأنها تعبّر عن " الوعى الجوهرى أو الكامن " ، الذى يجاوز الفردية التى عادة " ما نحب أن نطلق عليها إسم الذات " . وعلى أية حال فلا يمكن أن يكون هناك شك فى أنه مرَّ بالتجربة التى ميَّزها المتصوفة باسم " الذات " التى تتحد مع الذات الكلية ، أو تشارك فى طبيعتها .

أما بالنسبة للخصائص الباقية فنحن نرى أن تجربة " سيمونز " يقال عنها إنها لا يمكن أن توصف ولا نقدر أن نفهمها فهما عقليا يقول " لم أستطع أن أصفها لنفسى " ، و " لا أستطيع حتى الآن أجعلها واضحة أو مفهومة " .

ولا بد أن نتذكر ، أننا لسنا فى الوقت الحاضر ، نثير أى سؤال حول ما إذاكانت هذه التجارب مثل تجارب " سيمونز " وتجارب مؤلفي الأوبنشاد هى تجارب حقيقية بأى شئ موضوعى . أو ما إذا كانت مجرد هلوسات وهذيان ووهم كما يعتقد المتشكك . فنحن الآن معنيون فحسب بوصف وتصنيف التجارب السيكولوجية التى يؤكدها المتصوفة ، ثم نسأل السؤال المبدئى عما إذا كان صحيحاً . كما ذهب " برود " وكثيرون غيره ، أن للتجارب الصوفية نواة من الخصائص المشتركة فى كل زمان ومكان . وهذا السؤال هو مجرد مقدمة تمهيدية لمناقشة ما إذا كانت - حتى لو كانت هناك مجموعة من الخصائص المشتركة - تصلح كحجة قوية للإيمان بأن المتصوف يصبح على اتصال مباشر بواقع حقيقى موضوعى لا يتصل به غيره من الناس بأية طريقة أخرى .

يبدو من الواضح أنه إذا كانت هناك خصائص مشتركة بين التجارب الصوفية الموجودة فى جميع الديانات ، والثقافات ، ومراحل التاريخ ، فإننا لا نستطيع أن نتوقع وجودها فى كل مكان موصوفة بنفس الكلمات . ولا بد لنا ، بالتأكيد ، أن نتوقع ، على العكس ، تنوعاً هائلاً فى المفردات اللغوية ، والأسلوب ، وطرق التعبير . ومن ثمَّ فلابد أن نكون قادرين على النفاذ من غلالة الكلمات إلى جسد التجارب الذى تغلّفه هذه الكلمات . لابد أن نكون قادرين على التعرف على التجربة نفسها رغم وصفها بأنواع مختلفة اختلافاً واسعاً من مفردات اللغة . ومن الضرورى أن نتذكر ذلك بصفة خاصة عندما ننتقل من

التصوف الشرقى للأوبنشاد إلى حو دينى وثقافة مختلفة أتمَّ الاختلاف عند متصوفة المسيحية فى العصور الوسطى . والواقع أننا قد نندهش عندما نجد تشابهاً ملحوظاً بين لغة الأوبنشاد وبين لغة بعض متصوفة المسيحية كلما حصر هؤلاء الأخيرون أنفسهم بقدر المستطاع فى وصف بغير تأويل . لكن بمقدار ما يدخل هذا التأويل إلى الوصف ويتغلغل فيه فسوف تميل مفردات اللغة التى يستخدمها الهنود إلى الانحراف جذريا عن ألفاظ المسيحيين .

وسوف أنتقل الآن الى نماذج مسيحية للوعى الصوفى من النوع الانطوائى ، ثم إلى نماذج بعد ذلك من ثقافات أخرى ، وربما بدأنا بمتصوف كاثوليكى من العصور الوسطى هو " جان فان روز بروك " (١٢٩٣ - ١٣٨١) . الذى أخضع كل كتاباته لحكم الكنيسة الأخير . كتب يقول :-

" الرجل الذى يعاين الله ... يستطيع دائما أن يدخل عارياً غير مثقل بالصور ، إلى ذلك الجزء العميق من روحه . وسوف يجد أنه اكتشف النور الأزلى .. إنها [هذه الروح] لا اختلاف فيها ولا تمايز ، ومن ثمَّ فهى لا تشعر بشئ سوى الوحدة .

باستثناء تأويل التجربة الصوفية تأليهيا ، على أنها معاينة الله . فإن بقية هذا الاقتباس ، يقترب من التجربة الصوفية الخالصة غير المؤولة على نحو ما يمكن المرور بها . وهناك خاصية أكدها " روز بروك " هى أن التجربة كانت بغير صور ، وهو يعنى بهذه الكلمة ما يعنيه معظمنا فى يومنا الراهن أعنى الصور الحسية التى يقول بها كثيرون بوضوح فى فقرات مماثلة . فهو يقول أنَّ التجربة " لا تمايز فيها ولا اختلاف " . ومن ثمَّ فلا توجد فيها كثرة ، ولا " عوامل متنوعة من العوامل التى نجدها فى تجاربنا المألوفة التى تشتمل ، بالطبع ، على إحساسات وأفكار ، كما تشتمل كذلك على صور . ومن هنا فإن الروح " لا تشعر بشئ سوى الوحدة " التى هى فى الوقت ذاته متحدة فى هوية واحدة " مع ذلك الجزء العميق من الروح " أى الذات أو الأنا الخالصة . وتظهر المفارقة الأساسية للوعى الانطوائى فى قوله بأن هذه الوحدة فارغة وبلا مضمون وهى مع ذلك " النور الأزلى " . فإذا ما قارنا ذلك بالفقرة المقتبسة من " الماندوكا أوبنشاد " . لرأينا أن التجربتين المدونتين ، واحدة لمتصوف هندوسى ، والثانية لمتصوف كاثوليكى متحدتان تماما . ولا بد لنا أن نلاحظ أيضاً أن قديس

العصور الوسطى كان بالطبع يجهل جهلا تاما وجود أى تجربة هندوسية من هذا النوع ، بحيث لا يوجد أدنى احتمال لتأثره بها .

وكتب " روز بروك " فى مكان آخر :

" إنَّ أمثال هؤلاء الرجال المستنيرين ، أصحاب الروح الحر ، يرتفعون فوق العقل ، إلى رؤية عارية لا صور فيها ، حيث تعيش الاستدعاءات الأزلية التى تجذبه نحو الوحدة الإلهية " (١) . [التشديد من عندى] .

ويتحدث " روز بروك " فى مكان آخر عن الرجل المستنير " الذى لا تعوقه عوائق من الصور الحسية " (٢) . وبذلك يجعل ما يقصده من " الصور " يجاوز أى شك . ونحن نلاحظ فى النص الذى اقتبسناه الآن تواً أن ماهية التجربة تكمن فى هذه الرؤية العارية الخالية من الصور ، هى العثور على الواحد ، أو الوحدة المطلقة ، التى تتحد هنا مع الألوهية .

يكفى ذلك بالنسبة لرواية " روز بروك " عن التجربة ذاتها . ودعنا الآن نرى ما الذى فعله بها عندما أولها من منظور اللاهوت المسيحى :-

" هناك يحدث اتحاد لا تمايز فيه . ويجد المستنيرون فى داخل أنفسهم تأملا جوهريا ، يفوق العقل ، ويجاوز العقل ، ويجدون ميلاً خصباً ينفذ فى كل حالة وفى كل وجود . ينغمسون هم أنفسهم فى هاوية من الغبطة بلا قرار ولا مهرب منها حيث توجد طبيعة ثالوث الأشخاص الثلاثة الإلهيين ، فى الوحدة الجوهرية . انظر إلى هذه الغبطة أنها واحدة وبلا طريق حتى أنه فيها .. تتوقف جميع التمييزات الإنسانية وتتلاشى ، .. ويتحول كل نور فيها إلى ظلام حالك . وهناك فى الأشخاص الثلاثة يكون مكان للوحدة الجوهرية ، ومستقر بلا تمييزات ... لأن هذه الحالة من الغبطة ، من البساطة والوحدة لدرجة أنه لا الأب ،

---

١) المرجع السابق " كتاب الحقيقة العليا " الفصل التاسع (المؤلف) .

٢) المرجع السابق " تزيين الزواج الروحى " الكتاب الثانى الفصل الرابع عشر (المؤلف) .

ولا الروح القدس يتميّزون بوصفهم أشخاصا" (١) . [التشديد على الكلمات من عندى] .

وقدر كبير مما ورد فى هذه الفقرة هو ، مرة أخرى ، وصف خالص للتجربة . ويبدأ ذكر التأويل المسيحى بعد ظهور فكرة التثليث . وتتحد الوحدة العارية التى لا تمايز فيها ولا اختلاف مع واحدية الألوهية قبل أن تتمايز هذه الواحدية وتتجلى فى الأشخاص الثلاثة . فهى الوحدة الكامنة خلف الأشخاص الثلاثة . تماما كما تتمايز فكرة الألوهية عند " إيكهارت " عن فكرة الله . فإذا عدنا إلى الأوصاف غير المؤولة ، نسبياً ، من هذه الفقرة ، لوجدنا أنه لا توجد عناصر جديدة تنكشف أمامنا ، بل مفردات لغوية جديدة وغريبة فى تجربة " روز بروك " تحتاج إلى تفسير .. فالوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف تُسمى " الهاوية بلا قرار " و " الهاوية " و " الهوة السحيقة وهى كلمات كثيراً ما تتردد على ألسنة المتصوفة المسيحيين لتعنى اللامتناهى . وهى ترتبط هنا " بالعمق الذى لا قرار له " ، ولك أن تقارن ذلك بنفس الكلمات التى استخدمها " بوهيمى " ، " فاللاطريق " يعنى اللاتمايز ، مادام الطريق يعنى الدرب فى المكان : والدرب هو خط حدود وتمايز . وللواحد نفس المعنى فهو يؤكد غياب الثنائية والتقسيم . ونحن نلاحظ فى تجربة الوحدة " أن أى تمييز إنسانى يتوقف ويختفى " . وعبارة " يتحول كل نور إلى ظلام حالك " تدخل مجموعة جديدة من الاستعارات المشتركة ، للمتصوفة المسيحيين ، لكنها لا تدخل أى معنى جديد جدة حقيقية . فالظلام مجاز يدل على غياب أى تمييز . وربما كان المجاز مشتقاً من واقعة أن جميع التمييزات البصرية تختفى فى الظلام . قارن ذلك بالعبارة التى وردت فى أول نص اقتبسناه من " روز بروك " عندما تحدث عن الإنسان الذى يعاين الله ويدخل فى وحدة بلا تمايز أو اختلاف " يجد [هناك] انكشافا للنور الأزلى " . وليس ثمة تناقض (فيما عدا ما هو موجود بالفعل فى المفارقة الأساسية لتجربة الخواء السلبى) . والقول بأن الله هو النور هو مجاز شائع للتعبير عن خيريته وغبطته . أما القول بأنه ظلام فهو لا يشير إلا إلى غياب التمييزات . إنّ المجازين فى التصوف المسيحى كثيراً ما يشقان طريقهما قسراً

---

١) المرجع السابق ، كتاب الحقيقة العليا ، الفصل الثانى عشر (المؤلف) .

لإحداث المفارقة . وهكـــذا يتحـــدث ســـوزو Suso عـــن الرؤيـــة الســـعيدة بوصفـــها " الغموض المثير للدوار " . والصمت مجاز آخر كثيراً ما يُســـتخدم للدلالـــة علـــى انعـــدام التمييزات (١) .

لا أستطيع أن أحجم عن اقتباس فقرة واحدة أخرى مـــن " روز بـــروك " ، وهـــى لا تعلمنا أى شئ جديد من الناحية الجوهرية . لكنى أقتبسها ، أساساً ، لما فى لغتها من جمـــال شعرى :-

" اللاطريق السحيق لله ، مظلم للغاية ، ومطلق للغاية ، حتى أنه يبتلع بداخلـــه كـــل طريق أو نشاط إلهى ، كما يـــبتلع جميع الصفات التى تنسب للأشخاص الثلاثـــة ، داخـــل ثراء الوحدة الجوهرية .. ذلك هو الصمت المظلم الذى يضيع فيه المحبين . لكن لو أننا هيأنـــا

---

١) طبقا لما يقول " بروفسور زينر " (مرجع سابق ص ١٧٠ - ١٧٤) فإن روز بروك يفرق بين الحالة الطبيعية الخالصة للفراغ الذى لا صور فيه ، والذى - رغـــم أنـــه يصاحبـــه إحســـاس بالســـلام والسكون - يمكن لأى انسان أن يبلغه بدون نعمة مـــن الله ، والوحـــدة الحقـــة مـــع الله الـــتى تفوق الطبيعة . وهو يعتقد أن هناك تجربتين مختلفتين أتمّ الاختلاف . لم يصل حكمـــاء الأوبنشـــاد إلا إلى الأولى منهما والمرحلة الدنيا ، فى حين أن متصوفة المسيحية بلغوا التجربة الثانيـــة بجـــهدهم . وهو يخبرنا أن للحب فى التصوف المسيحى أهمية قصوى ، بينما لا نجد له ذكراً فى " الـــڤيدانتـــا " . وبذلك لا يتفق " بروفسور زينر " مع وجهة النظر التى أذهب إليها والتى تقول أنّ التجربة الموصوفة فى " الماندوكا أوبنشاد " هى فى عناصرها الجوهرية نفس التجربة الموجودة عند متصوفة المســـيحية . لكن حتى لو كان التأويل الصحيح " لروز بروك " أنه يقصد تفرقة التصوف الطبيعى والتصوف الذى يعلو على الطبيعة . لكن الواقع أنه يبقى أن الوصف الفعلى الذى يقدمه للوحدة التى تعلو على الطبيعية بوصفها الوحدة التى لا تمايز فيها ، ولا اختلاف ، ولا كثرة ، يظهر من الفقرات التى اقتبسناها أنـــها تتحد فى هوية واحدة مع الوصف الذى قدمته " الماندوكا أوبنشاد " . والقول بأن متصوفة المسيحية يشددون على الحب فى حين أن ذلك لا يذكر فى " الـــڤيدانتا " لا يغيّر شيئا من هـــذه الحقيقـــة . فالانفعالات لا تختلف فحسب بين الثقافات المختلفة ، بل أيضا داخل الثقافة الواحدة وبين الأفـــراد المختلفين ، بالنسبة للتجربة الواحدة لأمزجتهم الفردية . ف " روز بروك " مثلا يشدد على الحـــب أكثر كثيراً مما يفعل " إيكهارت " الأقل انفعالاً والأكثر عقلانية ، وهما معا يؤكدان أن الحب أقـــل كثيراً مما تفعل القديسة تريزا (المؤلف) .

أنفسنا له .. ، ونزعنا عن أنفسنا كل شيء غير أجسادنا ذاتها ، وحلقنا بعيداً فوق البحار الواسعة ، حيث لا يوجد شيء مخلوق يجذبنا إلى العودة مرة أخرى .. " (١) .

أما " ما يستر إيكهارت " فهو له لغته الخاصة الجديرة بالملاحظة . واذا ما اعترفنا الآن بأن ماهية الوعي الصوفي الانطوائي تكمن في تجاوزه لكل محتويات الذهن من الإحساسات ، والصور ، والمفاهيم ، وأية مواد تجريبية أخرى ، وبذلك يصبح وحدة تمحى منها كل كثرة وتمايز ، ونحن نجد عنده فقرات لا حصر لها تؤكد ذلك وإليك فقرة منها :-

" وبهذه الطريقة تدخل الروح إلى الثالوث المقدس ، لكنها قد يكون أكثر غبطة لو أنها سارت أبعد من ذلك إلى الربوبية الفارغة التي يعد التثليث كشفا لها . ويتوقف النشاط في هذه الربوبية الفارغة ، وعندئذ تكون الروح أعظم اكتمالا ، عندما يلقى بها في صحراء الربوبية . حيث لم يعد هناك لا نشاط ولا صور حتى أنها تغوص في تلك الصحراء وتضيع فيها وحيث تتدمر هويتها " (٢) .

وكلمات " الفراغ " و " الفاصل " و " الصحراء " هي المجازات المحببة عند إيكهارت وغيره من المتصوفة الكاثوليك في القرن الثالث عشر . وكلمة " الفارغ " تعني " الخالي " أعني أنه بلا تمييزات . وتحمل كلمة " الصحراء " المجاز نفسه . ونحن نجد في هذه التجربة أن الصور أو الأشكال أي الأشياء المتميزة التي لها حدود تفصل بعضها عن بعض ، لاسيما الصور أو الأشكال الحسية ، لم يعد لها وجود بعد ذلك . وليس ثمة نشاط كذلك في هذه الوحدة التي يوحد " إيكهارت " ، و " رروز بروك " ، بينها وبين الربوبية . مادام النشاط ينطوي على تمييزات ، كالتمييزات الزمنية مثلا . ولا يمكن أن تكون هناك حركة في هذا الخلاء الشامل ، طالما أنه لا يوجد شيء ليتحرك . فالله عند " إيكهارت " يفعل ، لكن ليست الربوبية ، حيث الكل في صمت وسكون وظلام وغياب لكل حركة . ونلاحظ أخيرا القول بأن الروح عندما تدخل الوحدة فإنها " تغوص في تلك الصحراء ،

---

١) روز بروك – مرجع سابق " تزيين الزواج الروحي " الكتاب الثالث ، الفصل الرابع (المؤلف) .

٢) بلاكني : مرجع سابق ص ٢٠٠ – ٢٠١ (المؤلف) .

وتضيع فيها وحدتها ، وتدمر هويتها " . وطالما أن جميع التمييزات قد انمحت فى الوحـدة ، فإن التفرقة بين روح المتصوف والوحدة التى داخلها ، والتى يمر بتجربتها ، تكون قد امحت هى الأخرى . وليس ثمة قسمة للذات والموضوع ، ولا للمجرب والتجربة . وهذا هو السبب فـى أن التأويلات المسيحية للتجربـة علـى أنهـا " الاتحـاد باللـه " ، أو الهندوسـية علـى أنهـا " الهوية " مع براهمان ، أو مع الذات الكلية .. غير أن التأويل ينطوى على نزاع بين أصحاب التأليه ووحدة الوجود ، ولابد أن ننتظر الفحص الأكثر من ذلك حتى نكون مستعدين لمناقشة هذا الموضوع .

والوصول إلى التجربة يتم عند " إيكهارت " عن طريق المنهـج المعتـاد للوعـى الفـارغ الخالى من جميع المحتويات الجزئية للذهن . ولقد عبَّر " إيكهارت " عن ذلك بلغته الخاصـة على النحو التالى :-

" لو أنك كنت تريد أن تمر بتجربة ذلك الميـلاد النبيـل ، فلابـد لـك أن تبتعـد عـن الحشود كلها .. والحشود هى عوامل النفس ونشاطها : كالذاكرة ، والفهم ، والإرادة وكـل تنوعاتها . لابد لك أن تتركهـا جميعـاً ، الإدراكـات الحسية ، والخيـال .. بهـذه الطريقـة ، وليس بغيرها ، تستطيع أن تمرَّ بتجربة هذا الميلاد " (١) .

وليس علينا أن نشغل أنفسنا فى الوقت الحالى بالسبب الذى جعل " إيكهارت " يشـير إلى التجربة الانطوائية على أنها " هـذا الميـلاد " ، أو الـذى جعلـه يسـمى الملكـات الذهنيـة المختلفة كالذاكرة والإدراك الحسى والخيال باسم " عوامل الروح " أو السـبب الـذى جعله يشير إليها على أنها " حشود " على المرء أن يغادرها . فهو كشاعر فى القرن الثانى عشـر لـه لغته الخاصة . والنقطة التى علينا الالتفات إليها أنه يبدو أنه يقول ، ببساطة ، فـى هـذه الفقـرة أنَّ الطريق إلى التجربة تعتمد على الذهن الخالى من كل مضمون تجريبى .

---

١) المرجع السابق ، ص ١١٨ (المؤلف) .

ومادامت هذه التجربة تخلو من أى كثرة ، فلا تطبيق هنا لمفهوم العـدد . وقـد لاحـظ إيكهارت ذلك فقال :-

" ترقى الروح البشرى إلى السـماء ، لكـى تكتشـف الـروح التـى تسـير السـماوات .. وحتى عندئذ .. فإنها تدفع بقوة فى دوامة ، من أصلها نشأت الروح . وهناك لا تكون الـروح بحاجة إلى العدد من أجل المعرفة ، لأن الأعداد لا تسـتخدم إلا فـى الزمـان فـى هـذا العـالم الناقص المعيب . فلا أحد يستطيع أن يضرب بجذوره فى الأزل دون أن يتخلّـص مـن مفهـوم العـدد .. ويقـود اللـه الـروح البشـرى عبر الصحـراء فـى وحدتـه الخاصـة التـى هـى الواحـد الخالص " (١) .

ونحن نجد فى هذا النـص مضـامين أكـثر مـن تجربـة الوحـدة التـى لا تمـايز فيهـا ولا اختلاف ، فلابد بالضرورة أن تكون " بلا مكان " و " بلا زمان " لأن الزمــان والمكـان همـا الشرطان الضروريان للكثرة والتعدد . وهناك فقرات لإيكهارت يُعلن فيها أننا لابد أن نتجـاوز الزمان لو أننا أردنا أن نمر بتجربة الاتحاد الصوفى مـع اللـه " أو مـع الربوبيـة " وهـى فقـرات كثيرة ومتعددة ولا تحتاج إلى أن نقتبسها وتلك نقطة اتفاق أخرى بين التصوف الانطوائى فى جميع العصور وفى كل الثقافات ، فالأوبنشاد مثلا تعلن أن براهمـان هـو الواحـد بغـير ثـان . وأن هويته مع الأنا الفردية التـى تمـر بالتجربـة هـى السـر العظيـم فـى الخـلاص الـذى تسـعى الأوبنشاد إلى أن تمنحه ، " وهو فوق الزمان ، وفوق المكان " (٢) . وإيكهارت لا يقول هنا أنَّ التجربة بلا مكان وإنما هى فقط بلا زمان . بل إنَّ غياب أى ذكر صريح للمكان هو شـئ عديم الأهمية .

وقد يزعم زاعم أنه على الرغم من أن " إيكهـارت " ، و " وروز بـروك " ، يتحدثـان عن الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف فإنهما استثناءان . لأن الغالبية العظمى من متصوفـة المسيحية لا يتحدثون عنها . إنهم يتحدثون عن تجاربهم على أنها ، ببساطة ، " الاتحــاد مـع

---

١) المرجع نفسه ، ص ١٩٢ - ١٩٣ (المؤلف) .

٢) الاوبنشاد ، مرجع سابق . " ستتستار أوبنشاد " ص ١٢٤ (المؤلف) .

الله " . فإذا كانت القضية التى تدافع عنها وهى أن التجربة المسيحية هى تاريخيا واحدة مع التجربة التى تذكرها " الماندوكا أوبنشاد " لا تقوم إلا على أساس تجربة " إيكهارت " و " روز بروك " فحسب ، فقد يقال إننا انتقينا هاتين الحالتين لأنهما تدعمان حدتنا ، وتجاهلنا نماذج أخرى لا تدعمها . وعلينا أن نرد على هذا النقد .

أولا : علينا أن نشير إلى أن هناك تعبيرات مجازية معينة يستخدمها الصوفية فى وصف تجاربهم لا تنحصر فى المفردات اللغوية التى يستخدمها " إيكهارت " و " روز بروك " ، وإنما هى عامة وشائعة تقريباً بين متصوفة المسيحية ، ومن بينها كلمات مثل : " الظلام " ، " الفراغ " ، و " العدم " ، و " الصمت " ، و " العرى " ، و " التجرد " .. الخ . وهذه الألوان من المجاز تعرض ما يوصف بمصطلحات أكثر دقة على أنه " الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف " . فجميع التمييزات تختفى فى " الظلام " ، و " الصمت " هو انعدام الصوت . و " العرى " هو غياب تحلية الكيفيات . وجميع هذه الكلمات تفسر الجانب السلبى من التجربة . وهى لها بالطبع جانبها الإيجابى أيضا ، وهى عندئذ توصف بأنها " النور " وليس الظلام . وهكذا يتحدث " سوزو " عن تجربته بوصفها " الغموض الذى يثير الدوار " وهى عبارة تشتمل ، على نحو مفارق ، على الجانبين السلبى والإيجابى فى عبارة واحدة . والاستخدام العام للمجازات السلبية بين متصوفة المسيحية تشير إلى واقعة أن تجربتهم هى باستمرار وحدة لا تمايز فيها ولا اختلاف على الرغم من أن معظمهم يفضلون استخدام مجازات عينية أكثر من استخدام الوصف الحرفى المجرد .

وليس فى استطاعتى أن أفحص هنا الأوصاف التى قدَّمها جميع متصوفة المسيحية لتجارتهم . فهناك تقريباً حوالى مائة إسم فى قائمة المراجع التى أعدّتها " آن فريما تنل " وطبعت فى نهاية كتاب " أفلين أندرهيل " فى طبعة مرديان اللينة الغلاف . ولا تشمل هذه القائمة بالطبع سوى معظم الأسماء الشهيرة فحسب ، وربما أمكن تركيز الموضوع بطريقة سهلة لو أننا طرحنا هذا السؤال : هل التجربة الانطوائية عند القديسة تريزا تتحد فى عناصرها

الجوهرية مع تجربة " إيكهارت " وروز بروك أم أنها تختلف عنهما اختلافاً أساسياً ؟ لو كانت واحدة فكيف يمكن لنا أن نفسر اختلاف اللغة ، وواقعة أننا لا نسمع أى شئ عن وحدة لا تمايز فيها ولا اختلاف فى كتابات القديسة تريزا .. ؟ إنَّ الحالات الجزئية التى اخترناها للمقارنة ، مثل إيكهارت والقديسة تريزا ، تضع أمامنا أفضل معيار يمكن أن نحده لهذا الموضوع . إذ سيكون من الصعب التفكير فى أى زوج آخر من المتصوفة المسيحيين يختلفان أتمَّ الاختلاف أو يكونان قطبين يختلف الواحد منهما عن الآخر فى الشخصية ، والمزاج ، والقدرات الذهنية ، والمواقف العامة .

ليس صحيحاً ، بادئ ذى بدء ، أن نقول أنَّ تجربة إيكهارت والقديسة تريزا ليس بينهما شئ مشترك ، لأنهما معا يتحدثان عن " الاتحاد بالله " ، وذلك شئ مشترك بين متصوفة المسيحية ، وهو جزء من التراث الشائع . ومن الطبيعى أن نفترض أنهم جميعاً يقصدون بها شيئاً واحداً ، مالم يكن هناك دليل إيجابى على العكس . ولو استطاع المرء أن يتخيل أن " إيكهارت " و " القديسة تريزا " قد تقابلا عبر العصور ، فسوف يكون مدهشاً ، يقينياً ، أن نجد أنهما فى حديثهما عن " الاتحاد بالله " يقصدان تجربتين مختلفتين أتمَّ الاختلاف وأنهما فى الواقع يتحدثان عن أغراض متضادة . وإذا كان هناك بين متصوفة المسيحية مثل هذا النوع من التجربة المختلفة اختلافاً جذرياً التى أطلق عليها بسبب سوء الفهم إسما واحداً هو " الاتحاد بالله " ، فسوف يكون مذهلا أن هذه الواقعة لم يكتشفها متصوفة المسيحية أنفسهم على الإطلاق . أجل فليس لها ذكر فى أى مكان فى كتاباتهم . إذ من الواضح جداً أنهم جميعاً يفترضون أن هناك تجربة واحدة عظيمة يشيرون إليها على أنها " الاتحاد بالله " ويعتقدون جميعاً أنهم يشتركون فيها بعضهم مع بعض ، رغم اختلافهم بالطبع فى الدرجة .

يفصل بين " إيكهارت " ، و " القديسة تريزا " قرنان من الزمان كما تفصل بينهما مسافة مكانية وثقافية هى التى تفصل بين ألمانيا وأسبانيا . أيجعلنا ذلك أكثر استعداداً وقبولا للإيمان بأنهما يقصدان من " الاتحاد مع الله " تجربتين مختلفتين أتمَّ الاختلاف ؟ علينا لكى

نختبر ذلك أن نناقش حالة " القديس يوحنا حامل الصليب " (١) . وأن نستخدمه كحد ثالث أو قنطرة بين الاثنين . والمهم هو أن " القديسة تريزا " ، و " القديس يوحنا حامل الصليب " لم يكونا فقط متصوفين أسبانيين ، وعاشا فى فترة زمنية واحدة مع بعضهما ، لكنهما ارتبطا ارتباطا وثيقا فى عملهما المشترك وهو إصلاح الأديرة الكرملية (٢) . فقد تعاونا فى حركة إصلاح . ويقول " كيرت ف . راينهورت " المترجم الحديث للقديس يوحنا حامل الصليب - " على الرغم من أن يوحنا كان أصغر من الأم تريزا بسبع وعشرين سنة ، فقد أصبح هو الموجه الروحى لها ، كما أصبح أحد إثنين من كهنة الاعتراف لمائة وثلاثين راهبة فى الديرة " (٣) .

ليس من المعقول ، أن نفترض فى مثل هذه الظروف ، أن تجارب القديسة تريزا و " القديس يوحنا " قد مرا بالتجربة المسماة " بالاتحاد مع الله " لكنهما يقصدان بهذه العبارة أشياء مختلفة أتمَّ الاختلاف ، وأنه بسبب صلتهما ببعضهما ، لم يكتشفا أبداً أن هناك اختلافا بينهما . والسؤال الآن هو ما إذا كانت التجربة التى مرّ بها القديس يوحنا هى نفسها التى تحدث عنها إيكهارت وأطلق عليها اسم " الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف " لو كان الأمر كذلك فلابد أن تكون القديسة تريزا هى الأخرى قد مرَّت بهذه التجربة .

لم يستخدم القديس يوحنا - على قدر ما أعلم - أية عبارة تطابق بالضبط العبارة التى استخدمها إيكهارت . فلم يكن لديه العمق الفلسفى ولا موهبة التفكير المجرد التى كان يتميّز بها إيكهارت . لكنه كان يملك ذهناً أفضل بكثير من القديسة تريزا ، أكثر دربة وقدرة

---

١) القديس يوحنا حامل الصليب (١٥٤٢ - ١٥٩١) راهب كاثوليكى أسبانى سُجن عدة مرات لمحاولته فرض الاصلاحات التى دعت اليها القديسة تريزا ، وكتاباته تصف ما كان يتابه من وجد روحى . يُحتفل بعيده فى ٢٤ نوفمبر (المترجم) .

٢) نظام من الرهبنة فى الكنسية الرومانية الكاثوليكية أسسه على جبل الكرمل فى فلسطين " برثولد " حوالى عام ١١٥٥ ثم انتشر فى أوروبا فى القرن الثالث عشر . ويكرس أعضاؤه أنفسهم للتبشير واللاهوت الصوفى . وهم يرتدون أردية بيضاء ولهذا سموا " بالأخوة البيض " (المترجم) .

٣) القديس يوحنا حامل الصليب - مرجع سابق - المقدمة ص ٢٠ (المؤلف) .

على التحليل . كما كان يتمتع بموهبة ملحوظة فى الوصف السيكولوجى . فقد وصف بنفاذ وثراء فى التفصيلات ، كيف أن الذهن – لكى يصل إلى الاتحاد – فلابد له أن يكبت بداخله جميع الإحساسات ، والصور ، والأفكار ، وأفعال الإرادة . وهى نفسها عملية تفريغ الذهن من كل محتوياته التجريبية التى وجدناها عند إيكهارت ، ومتصوفة الأوبنشاد ، بل الواقع عند جميع المتصوفة الذين كانت لهم قدرة عقلية كافية لتحليل عملياتهم الذهنية ، وتخليص الذهن من كل الصور والأفكار الجزئية هو بالضبط عملية محو الكثرة التى تحدثت عنها " الماند وكا أوبنشاد " . لأن الكثرة المشار إليها ليست شيئاً أخرى سوى كثرة الإحساسات ، والصور ، والأفكار التى تتوالى عادة فى الوعى . والنتيجة الوحيدة للتخلص من كل محتويات الذهن لا يمكن أن تكون سوى الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف " فهى لا تؤدى إلى اللاوعى أو اللاشعور " .

وفى استطاعتنا أن نقتبس بعض الفقرات المناسبة من القديس يوحنا تعبّر عن وجهة نظرنا :-

" لابد للروح أن تفرغ كل ما فيها من كل تلك الصور والأشكال المتخيّلة ولابد أن تبقى فى ظلام حالك بالنسبة لكل هذه الأمور .. " (١) .

ولابد للروح أيضاً :

" أن تبقى ساكنة فلا تنخرط فى أى تأمل جزئى ، ودون أن تقوم بأفعال أو أن تمارس ملكات التذكر ، والفهم ، والإرادة .. " (٢) .

وهو يخبرنا أننا عندئذ نصل إلى :

---

١) المرجع السابق ، ص ٥١ (المؤلف) .

٢) المرجع نفسه ونفس الصفحة (المؤلف) .

" اغتراب الروح وانسحابها من جميع الأشياء والصور والأشكال ، ومن تذكرها أيضا " (١) .

ونحن نقرأ فى فقرة أخرى :

" كلما تعلمت الروح الاستقرار فيما هو روحى ، توقف عمل الملكات ، وأفعالها الجزئية مادامت الروح تصبح أكثر وأكثر مجتمعة فى فعل واحد خالص لا ينقسم " (٢) . [التشديد من عندى] . وترتبط عبارة الفعل الواحد الخالص الذى لا ينقسم " إنْ لم يكن لها نفس المعنى بعبارة " الوحدة " التى لا تمايز فيها ولا اختلاف ، والاختلاف الوحيد هو فى استخدام كلمة " فعل " غير أن القديس يوحنا - مثل إيكهارت - يؤكد توقف كل نشاط .

وذلك من الدلائل التى يمكن جمعها للإيمان بأن القديس يوحنا - وربما القديسة تريزا أيضا - قد مرَّ بتجربة صوفية هى فى جوهرها نفس تجربة إيكهارت ، فلماذا لم تستخدم القديسة تريزا أبداً مثل هذه اللغة التى استخدمها إيكهارت وتحدث فيها عن الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف ؟ الجواب ، فى رأيى ، هو أنها كانت امرأة تأخذ بالورع المسيحى البسيط إلى أقصى حد ، وبلا أدنى اهتمام بالجانب النظرى ، أو التفكير المجرد ، أو التحليلات والتمييزات الفلسفية ، فليست لها القدرة على ذلك . وعبارة " الاتحاد بالله " ليست وصفاً بغير تأويل لتجربة أى موجود بشرى ، وإنما هى تأويل تأليهى للوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف . والواقع أن تجربة القديسة تريزا هى نفسها تجربة إيكهارت ، إلا أن القديسة عجزت عن التفرقة بين التجربة والتأويل حتى أنها عندما مرَّت بتجربة الوعى الصوفى الواحد الذى لا ينقسم قفزت فورا إلى التأويل المعروف فى المعتقدات المسيحية . وهى من هذه الزاوية لا تختلف على الإطلاق عن النموذج الذى قدَّمه " جون ستيوارت مل " عن رجل الشارع الذى يرى مسطحاً ملوناً لشكل ما ثم يقول على الفور : " إننى أرى أخى ! " .

---

١) المرجع نفسه ، ص ٥٨ (المؤلف) .

٢) المرجع نفسه ، ص ٥٢ (المؤلف) .

سوف أترك الآن ميدان التصوف المسيحى ، وسوف أحاول أن أبيِّن أننا نجد نفس التجربة الانطوائية بنفس ملامحها الجوهرية فى ثقافات أخرى إلى جانب الثقافة المسيحية والهندوسية اللتين درسناهما بالفعل . وسوف نأخذ أفوطين فى البداية كممثل للتصوف فى العالم الوثنى . فلم يكن أفلوطين تابعاً لأى مذهب دينى منظم ، وإنما كان يؤمن بميتافيزيقا أفلاطون التى سعى إلى تطويرها ودفعها إلى الامام . كتب يقول :-

" فى رؤيتنا لأنفسنا هناك مشاركة مع النفس وقد استعادت نقاءهـا " . وهـذا يعنى أن الوعى بالأنا الخالص " قد استعاد نقاءه " ، أعنى أنه تحرر من محتوياته التجريبية . ثم يستمر قائلا :-

" لاشك أنه ينبغى علينا أن لا نتحدث عن الرؤية ، وإنما نتحدث ، بدل الرؤية والرائى ، عن وحدة بسيطة . لأننا فى هذه الرؤية لا نميّز بين شيئين ، وليس هناك شيئان . إذ يندمج الإنسان مع الموجود الأعلى ويتحد به . ففى الانفصال وحده توجد الثنائية . وهذا هو ما يجعل الرؤية تربك الانباء . إذ كيف يمكن للمرء أن يستعيد أنباء الموجود الأعلى كموجود منفصل بينما قد رآه وهو متحد مع ذاته ... فقد أصبح الرائى واحداً مع المرئى .. أصبحت وحدة لا اختلاف فيها بينه وبين أى شئ آخر ... وأصبح العقل معطلاً مؤقتاً ، وكذلك التفكير ، وحتى الذات نفسها استحوذ عليها الله ، فأصبحت فى سكون مطبق ، وهكذا هدأ الوجود بأسره ...

تلك هى حياة الآلهة ، أو ما يشبه الآلهة ، والرجال المباركين - التحرر من كل ما هو غريب يزعجنا هنا - حياة لا تجد أية متعة فى الأشياء الأرضية . إنها : فرار المتوحد إلى المتوحد " (١) .

هذه الفقرة الشهيرة عينة تامة تقريباً لوصف التجربة الانطوائية التى تذكر بوضوح جميع الخصائص المشتركة لهذه التجربة ، على نحو ما توجد فى جميع الثقافات . وما يتأكد بصفة أساسية هو تجاوز ثنائية الذات والموضوع ، والتفرقة بين الذات الفردية والواحد . غير

---

١) أفلوطين - مجموعة مؤلفاته - ترجمة ستيفن ماكينا ، التساعية السادسة ، والتاسعة .

أن صاحب التجربة يقول أيضا إنه " ليس لديه أى اختلاف لا فى علاقته بذاته ، ولا بأى شئ آخر " وهو إنكار واضح لكل تمييزات المحتوى التجريبي للوعى . والتجربة لا يمكن وصفها " فهى تربك الأنباء " . ومن الممتع أن نلاحظ أن أفلوطين يقدّم مبرراً لعملية عدم إمكان الوصف هذه . فليس السبب هو أن التجربة " مذهلة للغاية بحيث لا يمكن التحدث عنها " كمن وقع فى الحب أو أية تجربة عاطفية أخرى . وإنما السبب منطقى : إنَّ وصلك لشئ ما يعنى أنه يقف أمامك كموضوع ، تنظر إليه وتفحصه ، وتلاحظ خصائصه . غير أن هذا الشرط للوصف لا يتحقق فى حالة تجربة الواحد ، مادام صاحب التجربة قد اندمج فيه وأصبح واحداً معه ، وبلا أى انفصال عنه . أعتقد أنه لابد من تدوين هذا الاستدلال على أنه تأويل أفلوطين وليس جزءاً من التجربة الفعلية . على الرغم من أنه لابد أن يكون هناك شئ فى التجربة أعطى الفرصة لهذا التأويل . وهو ما سوف نحاول أن نكتشفه ، لكن من الواضح أنه يتفق مع كل متصوف عظيم فى كل بلد ، وفى كل ثقافة : إن عدم إمكان الوصف المزعوم يرجع إلى نوع من الصعوبة المنطقية الأساسية الكامنة ، ولا يرجع إلى محض الشدة العاطفية أو الانفعالية .

ويبرز أفلوطين أن العناصر المشتركة الأخرى هى أن التجربة تجاوز مجال الفهم أو العقل وأنها تجلب الغبطة إلى صاحبها . كما يكمن فيها أيضا الشعور الدينى بالقدسى أو الإلهى .

يمكن أن نتناول التصوف بعد ذلك عند صوفية الإسلام ، فالغزالى العظيم الذى له فى الإسلام مكانة يمكن أن تقارن بمكانة أوغسطين فى المسيحية ، كتب يقول :-

" عندما يدخل الصوفى إلى الوحدة المطلقة الخالصة مع الواحد والتوحد ، فإن الأخلاق تصل إلى نهاية صعودها ورفعتها . فليس ثمة صعود يجاوزها طالما أن الصعود يتضمن الكثرة .. فهو صعود من مكان ما .. إلى مكان ما ، وعندما تُحذف الكثرة تقوم الوحدة ، وتتوقف العلاقات " (١) .

---

١) مارجريت سميث " قراءات فى صوفية الإسلام " (المؤلف) .

والفقرة التالية مقتبسة من محمود الشبسترى (١٣٢٠م) (١) يقول :-

" فى الله لا توجد ثنائية . فى ذلك الحضور لا توجد " أنا " و" نحن " ، و" أنت " - " أنا " ، وأنت " ، " ونحن ، " وهو " تصبح واحداً .. طالما أنه لا يوجد تمايز فى الوحدة . إذ يصبح " الطلب " و " الطالب " و " الطريق " شيئاً واحداً " (٢) .

هذان النصان ناقصان من حيث أنهما لا يذكران جميع الخصائص المشتركة للتجربة الانطوائية . لكنهما يذكران الخاصية " النواة " الجوهرية . وأعنى بها الوحدة المطلقة التى تستبعد منها كل كثرة . فالغزالى يذكر أنه فى التجربة لا توجد علاقات وذلك نتج بالطبع من واقعة أنه لا توجدكيانات متميزة لترتبط فى علاقة . ويؤكد محمود الشبسترى اندماج الشخصيات الفردية واندماجها مع الواحد ، وهو جانب من التجربة سوف تخصص له عناية خاصة فى القسم التالى من هذا الفصل . ولو أن القارئ رجع إلى الوراء ونظر فى النصوص التى اخترناها من أبى يزيد البسطامى كنموذج للغة غير النقدية التى كثيراً ما يستخدمها المتصوفة فى عصور ما قبل العلم ، لا ستطاع الآن أن يتعرف على العناصر الجوهرية التى تتوارى فى أسلوب سئ الطالع ، ولعرف أنها واحدة عند " الغزالى " و " الشبسترى " ، وجميع المتصوفة الانطوائيين الآخرين .

لقد ازْوَر التراث اليهودى باستمرار عن ذلك النوع من التصوف الذى يزعم بوجود الهوية أو حتى الاتحاد مع الله . وكان تأكيده على وجود هوة عظيمة تفصل بين الله وخلقه .

---

١) سعد الدين محمود الشبسترى (١٢٥١ - ١٣٢٠م) (٦٥٠ هـ - ٧٢٠هـ) متوصف فارسى ولد فى شبستر وهى قرية قرب تبريز . كتب " حديقة الورد الصوفية " و " حق اليقين فى معرفة رب العالمين " و " رسالة شاهد " أصبح كتابه الأول من الوثائق الكلاسيكية للتصوف الإسلامى فى الغرب . ذاعت شروحه على كتاب المثنوى . واستطاع أن يفسر " وحدة الوجود " ، و " نزول الإنسان الكامل وصعوده " . ارتبط اسمه بمصطلحات العشق الرمزى ، ورياضيات الصوفية . وعندما غزا المغول إيران فر إلى بغداد (المترجم) .

٢) المرجع السابق ، ص ١١٠ .

حتى أن الزعم بوجود اتحاد ، أو هوية ، ينفى تلك الهوة اعترض عليه ، بصفة عامة ، اليهودى المتدين . ومن ثمَّ فقد كان ذلك التراث فقيراً فى نوع التصوف الذى نعرضه الآن . ومع ذلك هناك بعض النماذج يمكن أن توجد عند " الحسدية " (١) المتأخرة على الرغم من أن معظم اليهود المعتدلين ينظرون إليها على أنها هرطقة . ومن ثمَّ فإننا نجد بروفسور " ج . ح شوليم " يقتبس من أحد متصوفة الحسدية قوله :

" هناك أولئك الذين يخدمون الله بعقولهم البشرية . وآخرون يحدقون فى العدم . ومَنْ وهب هذه التجربة العليا يفقد واقعية عقله ، لكنه عندما يعود من مثل هذا التأمل الى العقل ، يجد أنه ملئ بما هو إلهى ، وبروعة متدفقة " (٢) .

صحيح أن هذا النص لا يذكر الاتحاد مع الواحد . لكن الكلمة الهامة هى " العدم " ، التى تعنى غياب كل كثرة ومن ثم كل مضمون تجريبى ، أنها بغير شك الخلاء الذى لا تمايز فيه ولا اختلاف ، وهو لا يمكن أن يعنى شيئا آخر سوى التجربة الانطوائية الموصوفة وصفا كاملا فى أنواع أخرى من التراث .

سوف نناقش فى قسم خاص مشكلة ما إذا كانت البوذية تقع تماما خارج المجال الذى يمكن أن يوجد فيه المحور المشترك للتجربة الصوفية أم لا . وما إذا لم يكن ما يُسمى بالتصوف البوذى هو نوع مختلف أتمَّ الاختلاف عن النوع الذى ناقشناه ، وليس بينهما شئ مشترك ، أم لا . وذلك لا يشير فى الواقع إلا إلى التعاليم البوذية لمدرسة " الهنايانا " التى قيل إنها ، بمعنى أو بآخر ، " إلحادية " . ومن ثمَّ فخارج نطاقها – فى الغرب على الأقل – ينظر

---

١) الحسدية من الحسيد بمعنى التقوى وهى فرقة باطنية غنصوية . وإن كان هناك رأى يعتقد أنها الحصيدية من الحصيد ، على الرغم أنهم : " البقية الصالحة التى لم تتمكن منها ديانات ، ولا عادات الأغراب ، ولم تصرفها عن عبادة الله على ملّة اليهود " راجع : " موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود – للدكتور عبد المنعم الحنفى . مكتبة مدبولى بالقاهرة ، ص ١٠٧ (المترجم) .

٢) شوليم – مرجع سابق ، ص ٥ .

إلى هذه التعاليم على أنها ديانات متميزة عن الفلسفة . ويصعب أن تحوم ظلال الشك نفسها حول " بوذية المهايانا " ، لا لأن " المهايانا " وجدت فائدة كبيرة من استخدام فكرة الله ، أو على الأقل كلمة الله . لكنها تعرض من بعض الجوانب طابع العودة إلى نظرة العالم فى فلسفة " الفيدانتا " على نحو ما توجد فى " الأوبنشاد " . لقد انبثقت البوذية من الهندوسية ، والمهايانا هى تصورها الميتافيزيقى للحقيقة المطلقة ، على خلاف " الهنايانا " التى رفضت كل تأمل ميتافيزيقى على أنه لا غناء فيه . رغم اتفاقها مع " الفيدانتا " فى تصور الاتجاهات النهائية نحو اللاشخصية التى تجعل استخدام كلمة " الله " غير ملائمة تماما . ومن هنا فربما كان من الانصاف أن نتحدث عن " المهايانا " حديثا مقتضباً ومبتورا تماما ، وهو كل ما يمكن أن نقدمه فى هذا الكتاب .

تظهر فى كتابات مدرسة " المهايانا " تجربة اللاتمايز وعدم الاختلاف نفسها التى هى الموضوع المركزى للنوع الانطوائى من التصوف فى كل مكان وهى المصدر فى تصور سونياتا Sunyata أو " الخواء " الذى هو التصور الميتافيزيقى الرئيسى عند هذه المدرسة البوذية . وينكشف " السونياتا " أو الخواء الخالص فى " البرجنا Prajna " أو الوعى الصوفى " . والاقتباسات الآتية مأخوذة من سوترا Sutra (١) . معروفة باسم : " صحوة الإيمان " . تمّ تأليفها حوالى القرن الأول ، وهى تنسب تقليداً إلى " أشناجوشا Ashvagosha " ، ماعدا آخر نص فهو مأخوذ من " سورانجاما سوترا " (٢) . وأول نص بعد أن يفرّق بين " الوعى الذى يميّز – وهو بالطبع ، وعينا اليومى المألوف ، وبين " الوعى الحدسى " أو " ماهية العقل " الذى تكمن الاستنارة فى الوصول إليها – يستمر قائلا :

" لا تنتمى ماهية العقل الى أى تصور فردى للظواهر ، أو اللاظواهر .. فهى ليس لها وعى تجزيئى ، وهى لا تنتمى إلى أى نوع ذى طبيعة مرغوبة . فعملية التفريد والوعى بها

---

١) سوترا Sutra كلمة سنسكريتية تعنى " الخيط " ، ثم أصبحت تعنى الخيوط المرشدة – وهى مجموعة من النصوص الهادية فى الهندوسية والبوذية (المترجم) .

٢) كما هى فى ترجمة دوايت جولدار " إنجيل بوذا " من الطبعة الثانية عام ١٩٣٨ (المؤلف) .

لا تظهر إلى الوجود إلا في الموجودات الواعية التي تعتز بخيالات الاختلافات الكاذبة .. " (١) .

لسنا بحاجة إلى تضييع الوقت فى إبراز الانتقادات التى يمكن أن توجه إلى هذه الفقرة ، مثلا : كيف يمكن للوعى العادى أن يظهر نتيجة " للخيالات الكاذبة " للاختلافات ؟ ذلك لأننا لسنا معنيين هنا إلا بروايات الوعي الصوفي الذى يغيب فى عمليات التفرد والاختلافات - والتى تتفق فى الحال مع بقية تراث التصوف الانطوائى فى طابعه المركزى . ونجد أيضاً العبارة الآتية فى نفس السوترا " :

" وتتحرر ماهية العقل فى حالة الاستنارة من كل طرق التفرد والتفكير الذى يميّز .. " (٢) .

كما نجد أيضاً :-

" لو كان أى موجود واع قادراً على أن يبقى متحرراً من كل تفكير يميز ، فإنه سوف يبلغ حكمة بوذا " (٣) .

وتصور سيرانجاما سوترا " بوذا وهو يقول لتلميذه المقّرب " أناندا " :

" لو أنك رغبت الآن ، يا أناندا " فى فهم أكثر كمالا للاستنارة القصوى .. فإن عليك أن تتعلم أن تجيب عن الأسئلة دون الرجوع إلى التفكير الذى يميّز . ذلك لأن التاثاجاتس Tathagatas (٤) .. قد تحرروا من عجلة العود الأبدى : عجلة الموت ثم الميلاد

---

١) المرجع السابق ، ص ٣٦٤ (المؤلف) .

٢) المرجع نفسه ، ص ٣٦٥ (المؤلف) .

٣) المرجع نفسه ، ص ٣٦٦ (المؤلف) .

٤) التاثاجاتس Tathagatas أو البوذات Budhas (أو المستنيرون) هم أولئك الذين وصلوا إلى مرحلة الاستنارة . قارن د. إمام عبد الفتاح إمام " معجم ديانات وأساطير العالم " المجلد الأولى ، ص ٢٢٧ ، مكتبة مدبولى بالقاهرة (المترجم) .

من حديد بهذه الطريقة الوحيدة ، وهي الثقة والاعتماد على عقولهم الحدسية .. " (١) .

يصعب أن تشعرنا هذه النصوص بأن مَنْ كتبوها يصفون تجربتهم الخاصة ، وقد تكون عبارات من التراث . لكنها لابد أن ترتد إلى تجارب مَرّت بها موجودات بشرية بالفعل ، وهي تكفي لبيان أن نوع التجربة الصوفية التي هي مصدر " لبوذية المهايانا " ، لا تختلف في طبيعتها عن نوع التجارب الانطوائية التي وجدناها في الثقافات الأخرى المتحضرة .

وطبقا لما يقوله بروفسور د . ت . سوزوكي (٢) فإن " سونياتا " أو الفراغ أو الخواء البوذي - تعني :-

" الفراغ المطلق الذي يجاوز كل أشكال العلاقات المتبادلة .. ففي الفراغ البوذي لا يوجد زمان ، ولا مكان ، ولا صيرورة ، ولا أي شئ . فالتجربة الخالصة هي الذهن الذي يرى نفسه على نحو ما ينعكس على ذاته ... ولا يكون ذلك ممكنا إلا إذا كان الذهن هو سونياتا ذاتها [أي فراغ تام] - أعني عندما يتخلّص الذهن من جميع المحتويات الممكنة إلا ذاته .. " (٣) .

لابد أن نلاحظ في هذه الفقرة السمات المشتركة بين تجربة البوذية في الخلاء ، وبين تجربة الخواء في التجربة الانطوائية التي لاحظناها في مكان آخر . " فالذهن يتخلص من جميع المحتويات الممكنة إلا ذاته .. " فالتخلص من جميع المحتويات التجريبية هو الطابع

---

١) المرجع السابق ، ص ١١٢ (المؤلف) .

٢) د. ت . سوزوكي (١٨٧٠ - ١٩٦٦) مفكر وباحث ياباني كان المفسّر الرئيسي لبوذية زن في الغرب . كان في شبابه تلميذاً لأستاذ بوذي شهير في أيامه ، وتحت هدايته وإرشاده استطاع أن يصل إلى تجربة ساتوري Satcri أي الاستنارة الفجائية التي كان لها أهمية قصوى في حياته . كتب " مقال عن صحوة الإيمان في بوذية المهايانا " عام ١٩٠٠ ، و " موجز عن بوذية المهايانا " عام ١٩٠٧ (المترجم) .

٣) د . ت . سوزوكي : " التصوف : المسيحي والبوذي " نيويورك ، عام ١٩٢٧ . ص ٢٨ (المؤلف) .

الكلى العام لتلك التجربة . وما الذى يبقى بعد ذلك ؟ ليس اللاوعى أو اللاشعور ، كما لابد أن ينتج من عبارة ديفيد هيوم التى تخلّصت من وجود الذات أو النفس ، بل إنَّ ما يبقى هو الأنا الخاص ، أو الذات نفسها ، التى ترى ذاتها " منعكسة على نفسها " . ومن الممكن ، إذن ، أن نمرَّ بتجربة " السونياتا " أو الخواء " فقط عندما يصبح الذهن هو السونياتا ذاتها " . ويتحد معنى هذه العبارة مع " روز بروك " عندما قال أن روح الرجل الذين يعاين الله " لا تمايز فيها ولا اختلاف ، ومن ثمَّ فهى لا تشعر بشئ سوى الوحدة " (١) . وفضلا عن ذلك فان هذه التجربة هى نفسها ما يدركه ، سواء تحدث عنه على أنه الخواء ، أو على أنه الوحدة ، أو على أنه الواحد ، أو الذات الكلية . وسواء أوَّله على أنه الله ، فهو مصدر جميع النظريات الخاصة " بالاتحاد بالله " أو " الهوية مع براهمان " سواء وجدت فى الشرق أو الغرب . وسواء تمَّ التعبير عنها بلغة وحدة الوجود ، أو لغة العدمية ، أو لغة التأليه . إنَّ الفراغ ، والخواء ، والعدم ، والصحراء ، والليل المظلم ، والبرية القاحلة والبحر المتلاطم ، والواحد ، هى كلها تعبيرات مترادفة عن تجربة واحدة ، تجربة بالوحدة المطلقة التى لا يوجد فيها أى تمايز تجريبى ، والتى لا تهتم إذا نظر إليها على أنها الماهية الخالص للروح الفردية أو الماهية الخالصة للكون .

علينا أن نتذكر أننا لم ندخل بعد فى بحث " حقيقة " أو موضوعية أية تجربة من هذه التجارب فيما يتعلق بما تزعمه من كشف لطبيعة الواقع الحقيقى خارج الذهن البشرى ، وإنما بحثنا فقط الخصائص السيكولوجية للتجربة ذاتها . وفى استطاعتنا الآن أن نقرر بثقة أن هناك إجماعاً واضحاً على الدليل من مصادر مسيحية ، وإسلامية ، ويهودية ، وبوذية ، وهندوسية - كما دعمها شهود من الصوفية الوثنية من أمثال " أفلوطين " والأديب الانجليزى المعاصر : ج . أ . سيمونز (٢) - أنه يوجد نوع محدد من التجربة

١) سبق أن اقتبسناه فى القسم السابع من هذا الفصل . والتشديد من عندى (المؤلف) .

٢) جون أونجتون سيمونز (١٨٤٠ - ١٨٩٣) أديب وشاعر انجليزى اشتهر بكتاباته عن التاريخ الثقافى لعصر النهضة . واشهر كتبه " عصر النهضة فى إيطاليا " فى سبعة مجلدات (١٨٧٥ - ١٨٨٦) ، كما كتب مشكلة الأخلاق عند اليونان والأخلاق الحديثة (المترجم) .

الصوفية ، وهو واحد فى جميع الثقافات والديانات والعصور ، والظروف الاجتماعية – التى وصفوها جميعاً بالخصائص المشتركة الآتية :-

(١) الوعى الموَّحد الذى يستبعد منه كل كثرة للمضمون الحسى أو التصورى أو أى مضمون تجريبى آخر حتى أنه لا يبقى سوى الوحدة الفارغة أو الخالية فحسب ، تلك هى الخاصية الأساسية والجوهرية أو النواة ، التى تنتج عنها معظم الخصائص الأخرى .

(٢) التجربة ليست مكانية أو زمانية ، وهى خاصية تنبع بالطبع من الخاصية النواة التى ذكرناها تواً .

(٣) الشعور بالموضوعية أو الواقع الحقيقى Reality .

(٤) الشعور بالغبطة ، والنشوة ، والسلام ، والسعادة ... الخ .

(٥) الشعرو بأن ما تمَّ إدراكه هو القدسى أو الإلهى . (راجع ملاحظاتى حول هذا الموضوع فيما سبق) . وربما لابد أن نضيف أن هذا الشعور أقل قوة عند متصوفة البوذية عنه عند المتصوفة الآخرين ، رغم أنها لم تكن مجردة تماما ، وتظهر على الأقل فى صورة التوقير العميق الذى ينظر إليه على أنه نبيل إلى أقصى حد . ولاشك أن ذلك يفسر الطابع " الإلحادى " لمدرسة " الهنايانا " البوذية . فلابد أن نلاحظ أن الشعور " إلهى " تماما ، قد تطور بقوة فى تصوف وحدة الوجود الهندوسى ، على نحو ما تطور فى تصوف التأليه فى الغرب وفى الشرق الأوسط .

(٦) الانطواء على مفارقة .

(٧) زعم المتصوفة أنها تجربة تفوق الوصف .

وطالما أننا نبحث عن المحور الكلى العام ، أو عن مجموعة الخصائص المشتركة ، فى جميع أنواع التصوف الانبساطى أو الانطوائى ، فإن علينا أن نقارن ونكمل القائمة السابقة بالقائمة المقابلة لها فى التصوف الانبساطى (فى القسم الخامس من هذا الفصل) على الرغم من أنه سيبدو للوهلة الأولى أن الاختلاف بين القائمتين ضئيل للغاية . لكن من

المرغوب فيه ، قبل أن نفعل ذلك ، أن تكون أمامنا المناقشات الموجودة فى الأقسام الثلاثة التالية (١) .

ثامنا : التصوف الانطوائي : فناء الفردية :

لا يوجد فى التجربة الصوفية الانطوائية كثرة ولا تمايز . ولابد أن ينتج من ذلك أنه يوجد فيها تمايز بين موضوع آخر ، كالتمايز مثلا بين الذات والموضوع ، وإذا كان ما يدركه ويؤوله صاحب التجربة هو الواحد أو الذات الكلية ، أو المطلق ، أو الله ، فسوف ينتج من ذلك أن تفقد الذات الفردية صاحبة التجربة فرديتها ، وتكف عن أن تكون فرداً منفصلا ، وتفقد هويتها لأنها تضيع أو تندمج فى الواحد ، أو المطلق ، أو الله . وذلك كله - فى الصورة التى وضعته فيها - هى مجرد استدلال منطقى أو تأويل . ولابد لنا أن نسأل الآن عما اذا كانت التجربة تدعمه على نحو مباشر أم لا . فهل هناك تجربة مباشرة بفناء الفردية المنفصلة فى شئ يجاوزها ، يدركها على نحو مباشر ، ثم يبتلعها إنْ صحَّ التعبير ؟ الجواب هو بالتأكيد : نعم . غير أن ذلك لا ينبغى اعتباره تجربة ثالثة جديدة تعلو وتجاوز النوعين الآخرين : الانبساطى والانطوائى اللذين ناقشناهما من قبل . فجانب من جوانب التجربة الانطوائية ، يحتمل وجوده فى جميع التجارب الانطوائية . لكن يشدد عليها فى بعض هذه التجارب فحسب . وفى العينات التى ذكرناها فى القسم الأخير ورد بشكل خاص هذا الاختفاء للفردية المنفصلة ، وتأكد فى النص الذى اقتبسناه من أفلوطين " . " .. ويندمج صاحب التجربة فى الوجود الأعلى ، ويصبح واحداً معه " (٢) .

ويبدو أنه كان مقصوداً ومتضمنا - وإنْ كان لم يبرز بوضوح - فى تجربة

---

١) انظر ملاحظتى فيما سبق فى القسم الخامس من هذا الفصل (المؤلف) .

٢) فى نهاية القسم السابع (المؤلف) .

ج . أ . سيمونز (١) ، كما ذكرناه فى نص سابق لإيكهارت (٢) . " تغوص الروح وتضيع فى هذه الصحراء وتتدمر هويتها " . وهو أيضا ما كان يعنيه " روز بروك " فى عبارته الشعرية عن الوحدة المقدسة ، اعنى " ذلك الصمت المظلم الذى يفقد فيه المحبون انفسهم " . غير أن هذا الحانب لم يذكر فى بقية الحالات التى سقناها . ولما كان لهذا الحانب من التصوف أهمية عظمى ، على المستوى النظرى والعملى معا ، فسوف أخصص هذا القسم لبعض الحالات من التجربة الانطوائية ، ونشك بصفة خاصة على حالتين معاصرتين تلقيان الضوء على سيكولوجية هذا الجانب .

وأول نموذج لنا هو - مرة أخرى - أفلوطين :-

" أنت تسأل كيف يمكن لنا أن نعرف اللامتناهى ؟ وأنا أجيبك ، أننا لا نعرفه عن طريق العقل ، لأن وظيفة العقل التمييز والتحديد . ولا يمكن أن يكون اللامتناهى على مرتبة واحدة مع موضوعاته . إنك لا يمكن لك إدراك اللامتناهى إلا .. بالدخول فى حالة لا تعود فيها موجود أنت ولا ذاتك المتناهية . وهذا يعنى .. تحرر ذهنك من الوعى المتناهى . وعندما تتوقف عن أن تكون متناهياً فإنك تصبح واحداً مع اللامتناهى .. وتتحقق هذه الوحدة أو هذه الهوية " (٣) . [التشديد على الكلمات من عندى] .

يمكن أن نصنّف النصف الأول من هذه الفقرة على أنه تأويل فلسفى . غير أن النصف الثانى الذى يبدأ بالكلمات الأولى التى شيّدت عليها ، هو وصف مباشر لحالة الذهن التى مرّ أفلوطين بتجربتها . فهو فى نفس هذه الرسالة الى " فلاكوس " يقول :

---

١) فى القسم السابع (المؤلف) .

٢) فى القسم السابع (المؤلف) .

٣) هذه الفقرة مأخوذة من رسالة من " أفلوطين إلى فلاكوس " اقتبسه بك - مرجع سابق ص ١٢٣ . ويذكر بك مرجعاً هو ر . أ . فوجان " ساعات مع المتصوفة " نيويورك عام ١٩٠٣ ، المجلد الأول ص ٧٨ - ٨١ (المؤلف) .

" إننا لا نستطيع أن نستمتع بهذا السمو إلا بين حين وآخر ... لقد تحققتُ أنا نفسى منه ثلاث مرات حتى الآن " .

لو أننا انتقلنا الآن من التصوف الدنيوى غير اللاهوتى عند أفلوطين إلى أقوال ثلاثة متصوفة من الديانات التأليهية الثلاثة وهى المسيحية ، والإسلام ، واليهودية ، فسوف نجد كثرة من الدلائل على أنهم مرّوا بالتجربة نفسها التى ضاعت فيها الفردية .

فلقد كتب " هنرى سوزو (١) ، مثلا ، يقول :-
" عندما تفقد الروح وعيها الذاتى فى الحقيقة ذاتها ، فإنها تجعل مستقرها فى ذلك الغموض العظيم الذى يصيب بالدوار ، وهى بذلك تتحرر من كل عقبة أمام الاتحاد ، ومن خصائصها الفردية .. عندما تختفى فى الله ... وباندماج الروح فى الله فإنها تختفى .. " (٢) .

سوف نجد أن أمثال هذه العبارة " تختفى " و " تذوى " تتكرر كثيراً عند المتصوفة مسيحيين ومسلمين للتعبير عن الشعور الفعلى أو التجربة التى مَرّوا بها . وفى الفقرة التى اقتبسناها الآن تواً من " سوزو " نراه يتحدث بافراط عن ضياع الهوية الشخصية . صحيح أنه مع ذلك يضيف فى الحال بعض التحفظات . فهو يقول أنَّ الروح تختفى " ليس اختفاء تاما .. لأنها لا تصبح الله بالطبيعة ... فهى لا تزال شيئاً خلقه الله " . ويشير ذلك إلى نزاع شهير نشب بين الديانات التأليهية الثلاث حول التأويل الصحيح الذى يقدم لتجربة

---

١) هنرى سوزو (١٢٩٥ - ١٣٦٦) متصوف ألمانى كبير ، ومؤسس " جماعة أصدقاء الرب " . كان نبيلا لكنه مرّ بتجربة روحية عنيفة أطلق عليها إسم : الصحوة الدينية العميقة " عاش بعدها حياة روحية خالصة . كتابه الرئيسى هو " كتاب صغير عن الحكمة الأزلية " عام ١٣٢٨ ، وهو يشتمل على بعض الموضوعات الصوفية والتأملات اللاهوتية (المترجم) .

٢) هنرى سوزو " حياة هنرى سوزو " ترجمة ت . ف . نوكس الفصل الرابع والخمسون (المؤلف) .

" الاختفاء " فى اللامتناهي . ولقد أدان اللاهوتيون المعتدلون فى الديانات الثلاث ، بقوة ، ما أسموه " بوحدة الوجود " . وجعلوا عيونهم يقظة تراقب وتهدد المتصوفة لميلهم المؤكد إلى مذهب وحدة الوجود . " والمفروض أن وحدة الوجود تعنى ، عموماً ، وحدة الله والعالم . ولكنها تعنى ، عادة ، فى النزاع الذى نشب بين المتصوفة واللاهوتيين (أو رجال الدين) الهوية بين الله وذلك الجزء من العالم الذى هو الذات الفردية . ولقد سمح رجال الدين للمتصوفة بالزعم " بالاتحاد بالله " ، إلا أن هذا الاتحاد لا ينبغى تأويله على أنه " الهوية " ، بل على أنه شئ يختلف قليلا عن الهوية الفعلية المطلقة .

وهناك متصوف مسلم عام ٩٢٢م يسمى " منصور الحلاج " (١) الذى صُلب فى

---

١) الحسين بن منصور الحلاج (٢٤٤ - ٣٠٩ هـ) ، كان صانعاً فقيراً يكسب قوته من حلج الصوف . من أعظم متصوفة الإسلام تلقى تعليمه على سهل بن عبد الله التسترى ، ثم اعتصم بقمة جبل أبى قبيس يتعبد ، وصحب الجنيد شيخ الصوفية فى بغداد . بلغت مصنفاته أكثر من أربعين كتاباً " أشهرها " الطواسين " الذى كتبه بأسلوب رمزى اصطلاحى شديد الخفاء ، كانت له عبارات رمزية تعبر عن " شطحات " منها قوله " أنا الحق " . وكثيراً ما يتحدث عن الروح الإلهى والروح البشرى على أنهما محبان يتناجيان فى حالة مزج تام كما فى قوله :

مزجت روحك فى روحى كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شئ مسنى فإذا أنت أنا فى كل حال

وقوله :

أنا مَنْ أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

كما أن الحلاج يقول بقدم النور المحمدى الذى انبثقت منه جميع أنوار النبوة . كان له أتباع كثيرون أعجبوا به واتخذوه إماماً ومرشداً ، ونسبوا إليه أموراً خارقة للعادة . حوكم وقتل عام ٣٠٩ هـ بعد أن تحمل بشجاعة نادرة الآلام المبرحة التى أنزلها به قاتلوه . وقد كتب المستشرق ماسينيون عن مأساة الحلاج الشهيرة (المترجم) .

بغداد لأنه استخدم لغة - بعد بلوغه الاتحاد بالله - يبدو أنه يزعم فيها الهوية مع الله (١) .

ويعتقد اللاهوتيون أنه حتى فى حالة الاتحاد بالله ، فلابد أن تظل فردية المتصوف منفصلة ومتميزة عن الله . وبالتالى فلابد أن يُفهم ذلك الاتحاد بطريقة أخرى . ويثير ذلك مشكلات تتعلق بوحدة الوجود سوف نناقشها فى الفصل الرابع ، ولابد لنا أن نلاحظ حتى ذلك الحين أن متصوفة الكاثوليكية فى العصور الوسطى الذين كانوا يخضعون ، فى العادة ، خضوعا كاملاً للكنيسة ، كانوا عندما يصفون تجربة الاتحاد حريصين على إزدراء وحدة الوجود، وعلى القول بأن الروح الفردية لا تختفى تماما فى الله ، بل تظل كائناً متميزاً . ومن ثمَّ فإن عبارة " سوزو " عن هذه النتيجة ينبغى النظر إليها لا على أنها وصفه التلقائى لتجربته الفعلية ، وإنما هى تأويل وضعته على لسانه - تقريباً - قوة السلطات الكنيسية . وهذا لا يعنى القول بأن تأويله لابد بالضرورة إما أن يكون غير مخلص أو خطأ . بل هى مشكلة علينا مناقشتها عندما ندرس مذهب وحدة الوجود ، لكن من المستحيل أن لا نلاحظ - ربما بقدر من المتعة - أن متصوفة الكاثوليكية كثيراً ما يقولون عبارات تبدو غير حذرة تنطوى على هوية وحدة الوجود الكاملة . ثم يضيفون بسرعة فقرة متحفظة ، كما لو كانوا تذكروا فجأة السلطات الكنيسية العليا . فى الفقرة التى اقتبسناها من إيكهارت نراه يقول ، بلا تحفظ ، أن " الروح تغوص وتضيع فى تلك الصحراء حيث تتدمر هويتها " ، غير أن الفقرة الآتية من " إيكهارت " تبيّن لنا أنه يتنصل من تأويل وحدة الوجود :

" فى هذه الحالة الرفيعة تفقد الروح ذاتها الصحيحة ، وتتلفق بفيض غامر فى وحدة الطبيعة الإلهية . لكنك ربما تسأل ماهو مصير هذه الروح الضائعة ؟ هل تجد نفسها أم لا ؟ ... يبدو لى أنه .. على الرغم من أنها تغوص تماماً فى وحدانية الألوهية ، فإنها

---

١) رويت من هذه الحادثة روايات مختلفة ، وكذلك عن شخصية الحلاج ودوافعه ، انظر مختارات من جلال الدين " ترجمها ف . هادلاند ريتز ، لندن ١٩٠٧ ص ١٧ - ١٨ . و . ر . أ . نيكلسون " متصوفة الاسلام " لندن ١٩١٤ ص ١٤٩ - ١٥٠ ولنفس المؤلف " دراسات فى التصوف الإسلامى " الفصل الثانى ص ٢٠ (المؤلف) .

لا تلمس القاع أبداً . فقد ترك لها الله نقطة واحدة صغيرة لتعود منها إلي ذاتها .. وتعرب نفسها على أنها مخلوقة " (١) .

فما يميّز الذات الفردية عن الخالق - في المصطلحات المسيحية - هو أنها مخلوقة . واستخدام هذه اللغة يجعلنا نلاحظ أن الكاتب اعترف بوجود الهوة التى تفصل بين الله والإنسان وهى التى تصرّ عليها ديانات التأليه . و " النقطة الصغيرة " هى فى الذات الفردية التى لا تندمج مع اللامتناهى بل تظل ، بعناد ، فرداً متناهياً ومخلوقاً . غير أن هناك فقرات كثيرة عند " إيكهارت " يحذف منها هذه الفكرة ، وهى فقرات لو أخذت بقيمتها المباشرة لتضمنت هوية كاملة بين الله والروح فى التجربة الصوفية . والكلمات التى اقتبسناها من قبل تُعَد نموذجاً على ذلك . وبعض هذه الفقرات التى تعبّر عن وحدة الوجود أمسكت بها الكنيسة كأساس لاتهامه بالهرطقة .

وتجربة ضياع الفردية أو " فنائها " فى الوجود اللامتناهى عند صوفية المسلمين معروفة جيداً حتى أصبح هناك مصطلح فنى يطلق عليها ، فهى تسمى بحالة " الفناء Fana " التى تعنى حرفياً " التلاشى " (٢) . ويتضايف مع الفناء حالة " البقاء Baqa " التى تعنى بقاء الروح التى مرّت بتجربة الفناء فى الله . وبعبارة أخرى فقد لاحظ بروفسور نيكلسون " أنَّ الصوفى يرتفع إلى حالة تأمل الصفات الإلهية ، وعندما يفنى وعيه تماما ، يتحول عنصره إلى بهاء الجوهر الإلهى " (٣) . هذه العبارة التى هى شرح نيكلسون بالطبع ليس لها قوة الوصف المباشر الذى يقوله المتصوفة أنفسهم لكن هناك كثرة كثيرة كهذه فى كتابات صوفية المسلمين أنفسهم ، تدعم المعنى العام لملاحظة نيكلسون . وإنْ كانت لا تدعم بالطبع عباراته الميتافيزيقية . وفى استطاعتنا أن نقتبس ، مثلا ، عبارات من الجنيد (٩١٠م) (٤) .

---

١) ف . فليفر : مايستر ايكهارت " ترجمة س . ر . ب . ايفانز (المؤلف) .

٢) نيكلسون - مرجع سابق ص ٦٦ (المؤلف) .

٣) المرجع نفسه ، ص ٥٣ (المؤلف) .

٤) هو أبو القاسم الجنيد ولد فى بغداد عام ٢٩٧هـ .

" يغوص الصوفي في المحيط عن طريق الوحدة ، والفرار من ذاته .. ويخلّف وراءه مشاعره وأفعاله كلما دخل في الحياة مع الله " (١) .

والفقرة التي اقتبسناها من قبل لأبي البسطامي تنتهي بهذه العبارة : " سربلني بذاتيك ، وارفعني لوحد انينك " حتى " لا أكون هناك على الإطلاق " أي حتى تتلاشى فرديته المنفصلة " .

وتشرح مارجريت سميث هذه القضايا بإيجاز بقولها : " في تلك الرؤية يتلاشى الصوفي عن الذات في الواحد ، ويبلغ تلك الحالة من الاتحاد التي هي غاية الطلب " (٢) .

وعلى ذلك يوجد في اللاهوت الإسلامي نفس الإصرار الموجود في اللاهوت المسيحي على وجود هوة عظيمة بين الله والانسان . والواقع أن الإصرار فيه أكثر من المسيحية ، طالما أنه ينظر إلى العقيدة المسيحية في الحلول على أنها هرطقة وإنكار لتلك الهوة . وعلى الرغم من ذلك فإن صوفية المسلمين - بصفة عامة - لم يكونوا حريصين بالقدر الكافي حرص إخوانهم المسيحيين لتحصين أنفسهم ضد الاتهام بوحدة الوجود . فكثيرون منهم يعطونك الانطباع بأن هناك قدراً من الشطط أو التهور في أقوالهم . غير أن الغزالي - بهدوئه الفلسفي - يدين تجربة الفناء بوصفها تتضمن هوية مع الله (٣) . وله نظريته الخاصة في كيفية تأويل الفناء سوف أفحصها فيما بعد .

أما المعتدلون من اليهود فهم يدينون كذلك ، وبصفة مستمرة ، مذهب وحدة الوجود على أنه هرطقة . غير أن هذا النزوع الصوفي لوحدة الوجود قد ظهر بين الحين

---

١) سميث - مرجع سابق ص ٣٥ (المؤلف) .

٢) المرجع نفسه ، ص ١٨٩ (المؤلف) .

٣) الغزالي " كيمياء السعادة " ترجمة كلود فيلد عام ١٩١٠ - وانظر أيضاً أندرهيل - مرجع سابق ص ١٧١ (المؤلف) .

والآخر فى الديانة اليهودية . رغم أنه كان مغلقاً بعباءة الاعتدال . فالتجربة التى يُطلق عليها صوفية الإسلام مصطلح " الفناء " كانت شائعة بغير شك بين متصوفة اليهودية ، وإنْ كان من النادر أن تجد التعبير الصريح عنها . لكن " برفسور شوليم " يقتبس من كتابات غير منشورة لـ "أبولفيا Abulafia " (١) فقرة تشير بغير شك إلى ذلك :

" جميع القوى الباطنية والأرواح المختبئة فى الإنسان تتوزع وتتمايز فى الأجسام . غير أنها مع ذلك بطبيعتها جميعاً عندما تعود ارتباطاتها فانها تعود إلى مصدرها الأصلى الذى هو واحد بلا ثنائية والذى يؤلف الكثرة " (٢) .

ولن تكون هذه الفقرة واضحة مالم نفهم مجاز " الارتباطات غير المحكمة " . ويزودنا " شوليم " بالشرح فيقول : الارتباطات غير المحكمة للأرواح تعنى تحررها من قيود التناهى حتى تعود إلى مصدرها الأصلى الذى هو الواحد اللامتناهى . ويقول " شوليم " أنَّ المجاز يعنى عند هذا المتصوف : " أنَّ هناك حواجز معينة تفصل الوجود الشخصى للروح عن مجرى الحياة الكونية .. فهناك سد يحجز الروح ويحاصرها ... ويصونها من التيار الإلهى الذى يفيض من حولها فى كل جانب .. " ما الذى يعوق الروح فى شخصيتها المتناهية ؟ الجواب هو الأشكال الحسية والصور التى ينتجها الوعى المتناهى ، وهى التى تختفى فى التجربة الانطوائية .

وتمثل البوذية - فى صورة " الهنايانا " - بعض الصعوبات ، لكنا قد رأينا بالفعل أن تصوف " المهايانا " يمكن أن يصنّف مع ألوان التصوف الأخرى فى الثقافات المختلفة فيما يتعلق بمشكلة الخصائص المشتركة . وفى استطاعتنا هنا أن نقتبس - دون أى تفسير

---

١) ابراهيم بن صموئيل أبو ليفيا (١٢٤٠ - ١٢٩١) متصوف يهودى غنوصى من رواد مذهب القبالة (مذهب السلف) أسس جماعة القبالة النبوية من تعاليمها أن روح النبوة يمكن اكتسابها عن طريق تأمل الأحرف الهجائية العبرية (المترجم) .

٢) شوليم - مرجع سابق ص ١٣١ (المؤلف) .

أبعد – عبارة واضحة عن فناء الفردية من كتابات د . ت . سوزوكى الشارح المعروف لبوذية زن : (١) .

" القوقعة الفردية التى توجد فيها شخصيتى مغلقة بإحكام ، وهى تنفجر فى لحظة الساتورى Satori (المصطلح البوذى لتجربة الاستنارة) ، وليس ثمة ضرورة لاتحادى مع وجود أعظم من ذاتى أو أن أمتص بداخله لكن فرديتى التى وحدتها تتماسك بصلابة بعضها مع بعض ، وتنفصل ، على نحو قاطع ، عن جميع الموجودات الأخرى ... هذه الفردية ذابت وتلاشت فى شئ لا يمكن وصفه بأنه شئ له نظام مختلف أتم الاختلاف عن النظام الذى كنت معتادا عليه .. " .

وهو يستطرد فى هذه الفقرة فيلاحظ ملاحظة هامة هى أن الشعور بالسمو والرفعة كان صاحباً للساتورى Satori – وهو الشعور الذى تحدثنا عنه فى مكان آخر على أنه الغبطة ، والسعادة .. الخ " وهى تعود إلى أن الساتورى كسر للقيود المفروضة على المرء بوصفه موجوداً فردياً .. لأنه يعنى امتداداً لا متناهياً للفرد .. " .

ومن الجدير بالملاحظة أيضاً أن " سوزوكى " يستخدم تعبيرات " ذابت " ، و " تلاشت " ، وربما يكون قد استمدها من مصادر مسيحية أو إسلامية . وإنْ كان من غير الضرورى أن نفترض ذلك ، لأن التجربة نفسها توجد فى كل مكان وترتدى نفس الزى ونفس الكلمات . وعلى أية حال فذلك دليل واضح على أنّ التجربة واحدة فى ثلاث ثقافات .

العبارة التى يقول فيها " سوزوكى " أنَّ هذه التجربة لا تعنى بالضرورة " الاتحاد مع موجود أعلى من ذاتى " ، لا تدهشنا إلا قليلا ، ويبدو أنها تتناقض مع الأساس الذى يقول أنَّ التجربة البوذية واحدة وهى نفسها تجربة المتصوفة المسيحيين والمسلمين . ومع ذلك فلست

---

١) د . ت . سوزوكى " بوذية زن : كتابات مختارة من د . ت . سوزوكى نشرها وليم باريت – نيويورك ، ص ١٠٥ (المؤلف) .

أعتقد أن هذه النتيجة تنتج منها ، لكنى أعتقد أن " سوزوكى " أقحم هـذه العبـارة لأنـه كـان قلقا بشأن التفرقة بين موقفه الفلسفى وموقف التأليه الشائع فى المسيحية .

لقد كانت الأوبنشاد بالطبع - وكذلك الجيتا Gita مع قـدر أقـل قليـلاً - المصـادر الكبرى للتصوف الهندوسى . ولو صحَّت فكرتنا من وجود أساس كلى عـام للتصـوف بصفـة عامة ، وتجربة فناء الفرد بصفة خاصة ، فمن المتوقع أن نجد فى النصوص الهندوسية القديمـة أمثال هــذه التعبـيرات عـن ضيـاع الهويـة الشـخصية . والتوقـع لـم يحبـط ، فهـا نجـد فـى " البريهاردنيكا أوبنشاد " النص التالى :-

" كما تذوب قطعة الملح التى نُلقى بها فى المـاء ... فكذلـك أيضـاً الـروح الفرديـة آه ! يا ماتريا (١) ، تذوب وتفنـى فـى الوعـى الخـالص الأزلـى ، اللامتنـاهى والمتعـالى . إنَّ الفردية تنشأ من توحيد الـذات - عـن طريـق الجهـل - مـع العنـاصر . وعنـد إختفـاء الوعـى بالكثرة أثناء الإشراق الإلهى - تختفى " (٢) .

الجزء الأوسط من هذه الفقرة الذى يشرح كيف تظهر الفردية ليس جـزءا مـن وصـف التجربـة . ولكنـه إقحـام لنظريـة ميتافيزيقيـة مـأخوذة مـن مذهـب سـامخيا Samkhya فـى الفلسفة (٣) . ومن ثمَّ فهو يمكن تجاهله من أجل الغرض الذى نسعى إليه . وبقية الفقرة هى وصف مباشر ، تقريباً ، لنفس نوع تجربة فناء الهوية الشخصية فى النوع الانطوائى من الوعـى

---

١) ماتريا Maitreya كلمة سنسكريتية تعنى " بوذا المستقبل " ، فقـد كـان هنـاك أكـثر مـن بـوذا فـى الماضى ، وسيكون هناك أكثر من بـوذا المستقبل ، ونحـن فـى الوقـت الحـاضر فـى انتظـار " بـوذا المنتظر " وهى نفسها كلمة " ميروكو " اليابانية (المترجم) .

٢) الأوبنشاد - مرجع سابق ص ٨٨ (المؤلف) .

٣) سانخيا أوسامخيا (والكلمة سنسكريتية تعنى المتعدد) أقدم المذاهب الستة فى الفلسـفة الهندوسـية وهو مذهب يؤمن بثنائية المادة والـروح ، فـالروح فـى جوهرهـا الأصلى خفيـة وكليـة . أمـا المـادة فتحكمها قيود الزمان والمكان (المترجم) .

الصوفى ، الذى وجدناه فى مكان آخر لدينا ، إذن ، دليل واضح على أن هذه العبارة من التجربة الصوفية ، مشتركة مع المتصوف الوثنى " أفلوطين " ، ومع المتصوفة المسيحيين من أمثال " روز بروك " ، " وإيكهارت " ، و " سوزو " ، ومتصوفة الإسلام ، ومتصوفة بوذية المهايانا ، ومتصوفة الهندوسية .

استطعنا فى الأقسام السابقة أن نُلقى الضوء على الأوصاف التى قدمها المتصوفة القدامى ، ومتصوفة العصور الوسطى ، من تجاربهم ، وذلك عندما قدمنا نماذج مقتبسة لنفس نوع التجربة التى قدَّمها معاصرونا وعبَّروا عنها بلغة أكثر وضوحا للعقل الحديث . فهل فى استطاعتنا أن نفعل الشئ نفسه بالنسبة للحالة الراهنة ؟ أعتقد أننا نستطيع ذلك . سوف أقدم نموذجين الأول للشاعر الانجليزى " تنسون " وهو معروف بالفعل فى الأدب الانجليزى وقد جعل " وليم جيمس " هذا النموذج شائعاً . أما النوذج الآخر فهو أكبر قيمة وأشد تفصيلا وهو معروف لمن قرأ مؤلفات " آرثر كويستلر " لكنه ربما لم يدخل حتى الآن فى مجال الأدب الصوفى .

كتب " تنسون " فى إحدى رسائله يقول :-

" كثيراً ما كان يتكرر عندى ضرب من النشوة اليقظة - أقول ذلك لأننى لا أجد كلمة أفضل - لازمنى منذ طفولتى . عندما أكون وحيداً تماماً .. إذ يبدو كل شئ فجأة كما لو كان يبتعد عن كثافة الوعى بالفردية . فالفردية ذاتها بدت كما لو كانت قد ذبلت وتلاشت فى وجود لا حدود له . ولم تكن تلك حالة مختلطة أو مضطربة ، وإنما بلغت من الوضوح واليقين حداً يجاوز التعبير بالكلمات - حتى لدرجة أن الموت أصبح استحالة تثير الضحك - ولم يُظهر ضياع الشخصية (لو أنها حقا ضاعت) أى انطفاء بل الحياة الحقة الوحيدة " (١) .

---

١) اقتبسه وليم جيمس - مرجع سابق ص ٣٧٤ (المؤلف) .

من الواضح أن جوهر هذه التجربة هو أن " الأنا " أو فردية صاحب التجربة ، توارت في " وجود لا حدود له " وتحطّمت حدود " الأنا " أو الجدران التى تفصلها عن اللامتناهى وتلاشت . لاحظ كيف تظهر تعبيرات " ذوت وتلاشت " و " ذابت " التى تعاود الظهور فى الأوصاف التى اخترناها من ثقافات ، وعصور ، وبلدان مختلفة من جميع أنحاء العالم ، دون أن تكون نتيجة ، فيما يظهر ، لأى تأثير متبادل ، فليس ثمة دليل على أن " تنسون " قد قرأ أى نماذج كلاسيكية عن فناء الفردية التى عرضناها فى هذا القسم . فهل يمكن أن يكون هناك شك فى أن معاودة الظهور المستمر لهذه العبارات المثيرة هو دليل على التشابه التام للتجربة بين حالات تختلف فيما بينها أتّم الاختلاف ؟ أنا لا أزعم بالطبع أنها دليل على قيمة التجربة أو موضوعيتها . فتلك مسألة أخرى مختلفة تماما .

علينا أن نلاحظ أن " تنسون " - رغم أنه على قدر علمى كان من المؤلهة المسيحيين بمعنى أو بآخر - وصف تجربته دون أن يستخدم اللغة الدينية أو اللاهوتية الاصطلاحية المعروفة . فهو لم يذكر كلمة " الله " . بل يستخدم عبارة " الوجود الذى لا حدود له " . والوجود الذى لا حدود له هو نفسه بالقطع الوجود اللامتناهى . ومن الواضح أنَّ هذه التجربة هى بالضبط تجربة الوجود اللامتناهى التى يؤولها المتصوفة المسيحيون بأنها الله . وتلاشى الذات الفردية فى هذا الوجود اللامتناهى هو الذى يؤول على أنه " الاتحاد بالله " . ومن ثَّم فمن الانصاف النظر إلى عبارة تنسون" على أنها رواية للتجربة نفسها قبل أن تخضع للتأويل الدينى .

لماذا ألحق " تنسون " بعبارة " ضياع الشخصية " تعبيراً متحفظاً وضعه بين أقواس هو " لو أنها كانت قد ضاعت " .. ؟ ذلك بسبب أن تنسون فى هذه التجربة " التى بلغت من الوضوح واليقين حداً يجاوز التعبير " لم يكن مع ذلك على يقين منها ؟ أم أنه كان مضطرباً ومشوشاً أمامها ؟ أعتقد أنَّ ذلك ليس هو التفسير الصحيح . أما تفسيرى فهو أن " تنسون " ارتبك عندما شعر بما تنطوى عليه كلماته من مفارقة . فقد شعر بالمفارقة على نحو مبهم ، لكنه لم يعزلها من الناحية العقلية ، بل ثبتها لأنه لم يكن مهتما فى هذه اللحظة بالتحليل العقلى أو بالمنطق . والمفارقة هو أن " الأنا " تكف عن أن تكون " أنا " غير أن اختفاءها

ليس انطفاء " للأنا " ، وإنما هو ، على العكس ، ليس سوى الحياة الحقيقية " للأنا " . وقبل كل شئ لقد كان " تنسون " هو الذى مرّ بتجربة اختفاء " تنسون " ! ولاشك أيضاً أنها جزء مما كان يعنيه " إيكهارت " عندما تساءل " ما هو .. مصير هذه الروح الضائعة ؟ هل تجد نفسها أم لا ؟ ثم أجاب عن تساؤله بقوله أنَّ الله " قد ترك لها نقطة صغيرة تعود منها إلى نفسها " .

خصص " آرثر كويستلر " (١) فى كتابه " الكتابات الخفية " فصلاً عن سلسلة التجارب الصوفية ، التى مرَّ بها أثناء سجنه ، عندما سجنه أتباع فرانكو بتهمة التجسس أثناء الحرب الأهلية الأسبانية . والفصل كله له فى رأيى أهمية وقيمة لا تقدر بالنسبة لمن يدرس التصوف . لكنى سوف لا ألتقط عند هذه النقطة سوى ما يبدو لى أنه النواة لهذه التجربة نفسها :-

" استلقيتُ على ظهرى فى نهر السلام تحت جسر الصمت . أتيت من لا مكان وأصب فى لا مكان . ثم لا يكون هناك نهر ولا " أنا " . فقد توقفت الأنا عن الوجود .. وعندما أقول : " أن الأنا قد كفّت عن الوجود " فأنا أشير إلى تجربة عينية ... لقد توقفت الأنا عن الوجود لأنها أقامت تواصلا بضرب من الرشح الأزموزى الذهنى (٢) ، مع البركة الكلية أو مع ذلك الجزء من النهر الذى تكون المياة هادئة وعميقة ، ثم ذابت فيه . إنها هى هذه العملية من الذوبان والانتشار اللامحدود التى تجعلنا نحس بإحساس " المحيط " ، حيث

---

١) آرثر كويستلر Arthur Koestler (١٩٠٥ - ١٩٨٣) أديب مجرى وناقد للفلسفة ، سجنه النازى فى فرنسا عام ١٩٤٠ ، لكنه فر إلى انجلترا ، من أهم كتبه روايته " الظلام وقت الظهيرة " عام ١٩٤٠ وهى قصة خيالية عن اصلاحات ستالين وهو فيها يروى تجربته كسجين محكوم عليه بالإعدام أثناء الحرب الهلية الأسبانية . جمعت كتابات من سيرته الذاتية وظهرت باسم " الكتابات الخفية " عام ١٩٥٤ . أصبح عضواً فى " جمعية القتل الرحيم " - قام بالانتحار مع زوجته بعد إصابته لفترة طويلة بمرض الشلل الرعاش (المترجم) .

٢) الرشح الأزموزى Osmosis هو تبادل يحصل بين سوائل مختلفة الكثافة عن طريق غشاء عضوى حتى يتجانس تركيبها (المترجم) .

يحف كل توتر ، ويتحقق التطهر المطلق ، والسلام الذى يجاوز كل فهم " (١) .

ولم يستخدم كويستلر ، مثله مثل تنسون ، أية لغة دينية اصطلاحية ، ومن الجدير بالملاحظة أنه على الرغم من استخدامه لعبارة شهيرة هى " سلام الله الذى يجاوز كل فهم " فقد حذف كلمة " الله " . وينبغى أن لا نأخذ ذلك ، فى رأيى ، على أنه نزعة ضد الدين ، رغم أننى لا أعلم رأيه فى الدين . وربما فسرنا الحذف على أنه يرجع إلى رغبته - وهى رغبة طبيعية عند أى مثقف ثقافة عالية فى عصر علم النفس - فى أن يقدم التجربة خالصة بقدر المستطاع بغير أى تأويل . لكن ما هى هذه " البركة الكلية " التى شعر فيها بأن فرديته تذوب ؟ بركة ماذا ؟ الوعى ؟ الحياة ؟ الذات الكلية ؟ لم يقل لنا . لكن من الواضح أن هذه " البركة الكلية " هى نفسها ما أسماه " تنسون " : " بالوجود الذى لا حدود له " . فهى بغير حد ولا تخوم ، أعنى أنها " اللامتناهى " . ويبدو لى أن النتيجة المؤكدة هى أن المقصود ، هو ما أوله المتصوفة التأليهيون الكلاسيكيون على أنه الله .

لقد سقتُ تجربتى " تنسون " ، و " كويستلر " للمقارنة بينهما وبين التجارب الانطوائية عند متصوفة المسيحية ، والهندوسية ، والإسلام . لكن ربما تساءلنا عما إذا كانتا تنتميان حقا إلى مثل هذا التصنيف - عما إذا كانت تجربة " كويستلر " - مثلا ، هى من نفس نوع تجربة " روز بروك " ، أعتقد أنها من نفسها فى جانب لكن ليست تماما . ولهذا فسوف أصنّف تجربتى " تنسون " و " كويستلر " على أنهما أمثلة ناقصة وغير تامة للنوع الانطوائى الكلاسيكى . وهما ، يقينا ، انطوائيتان أكثر من كونهما انبساطتين . طالما أن ما مرّا بتجربته هو فناء الذات الباطنية ، وليس تحولاً فى الشكل لموضوعات حسية خارجية . وهما يتحدان مع تجارب المتصوفة الكلاسيكيين العظماء ، بمقدار ما يشعر كل منهما باختفاء " الأنا " عندما تتلاشى فى وجود لا متناه . لكن هناك اختلافات . أولا تجربتا " تنسون " و " كويستلر " جاءتهما على نحو تلقائى وبلا مسعى . فى حين أن المتصوفة

١) آرثر كويستلر " الكتابات الخفية " نيويورك ، شركة ماكميلان ١٩٥٥ ص ٣٥٢ (المؤلف) .

الكلاسيكيين ، فى الأعم الأغلب ، يصلون إلى تجارب بالخضوع لنظام قاس صارم يتضمن تمرينات دينية ، وكبتا متعمداً للإحساسات ، والصور ، والأفكار . لكن لو كان ذلك هو كل شئ لكان علينا أن نطبق مبدأ اللامبالاة السببى ونقول : أنه لو كانت التجارب نفسها واحدة ، لكان السؤال عن السبب الذى أحدثها أو سبقها سؤالاً لا قيمة له . لكن ليس ذلك هو كل شئ . إن ما يكون لدينا فى حالات التجربة الانطوائية الكلاسيكية المعروضة بشكل موسع هو الخواء التام ، أو الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف كما عبَّرت عنها " مندوكى أوبنشاد " : " كل وعى بالعالم ، وما فيه من كثرة قد انطمس تماما " . وجانب من جوانب هذا المحو الكلى لجميع التمييزات ، هو محو التفرقة بين " الأنا " ، والوحدة اللامتناهية التى تقوض فيها ، أو تندمج معها . وهذا الجانب هو مارواه " تنسون " ، و " كويستلر " ولكنهما لم يتحدثا عن الاختفاء الكلى لجميع التمييزات . ولهذا السبب ، فيما يبدو ، فإن هاتين التجربتين ناقصتان كتجارب انطوائية .

لقد تكرم " مستر كويستلر " – مشكوراً – وأجاب عن بعض الأسئلة التى وجهتها إليه لكى أتحقق من ذلك . وهى كالآتى :-

سؤال : هل أكون على صواب لو أننى افترضت أن حواسك البدنية أثناء التجربة كانت تعمل ، حتى أنك واصلت إدراك الموضوعات المادية الموجودة من حولك كالجدران والنوافذ ، والموضوعات خارج النافذة .. الخ ؟

الجواب : نعم .

سؤال : هل كانت معتمة ومشوشة عند حافتها ؟

الجواب : كلا . بل كانت تماما مثلما تكون على هامش الانتباه ، غير منتبه إليها .

سؤال : يقول نص فى " الأوبنشاد " : " التجربة الموحَّدة الخالصة هى تلك التى يمحى فيها الوعى بالعالم والكثرة محواً تماما " . فهل كانت لك تجربة بشئ كهذا ؟ هل تعتقد أن الأوبنشاد عندما تحدثت عن الوعى بالكثرة ، الذى " انطمس تماما " كان فى حديثها مبالغة ؟

الجواب : كلا . لم أمر بتجربة كهذه . ولابد أن تكون من درجة أعلى . لكنى أعتقد أن التجربة موجودة على نحو ما ، وأن وصفها ليس فيه مبالغة .

وسوف يجد القارئ أننى أتابع " كويستلر " فى النظر إلى تجربته على أنها ليست من نوع مختلف عن الحالات الكلاسيكية ، وإنما هى تجربة غير كاملة ومن درجة أدنى . وربما كان علينا أن نقول الشئ نفسه عن تجربة " تنسون " . وأنا كذلك أعلق أهمية على الشعور الحدسى الواضح عند " كويستلر " القائل بأن هناك تجربة الوحدة أو الخواء ، الذى لا تمايز فيه ولا اختلاف على الإطلاق ، على الرغم مما تنطوى عليه من مفارقة ، بل من طابع التناقض الذاتى .

تاسعا : هل تصوف بوذية الهنايانا استثناء .. ؟

لقد سبق أن قلنا أنَّ البوذية تشكل عقبة أمام الفكرة التى تقول أنّ أنواع التصوف التى وجدت فى جميع الديانات الكبرى وفى ثقافات العالم ، تتفق فى خصائص أساسية مشتركة . ولقد بيّنا بالفعل فيما سبق أن بوذية المهايانا لا تدعم هذه الوجهة من النظر ، فعلى الرغم من أن مذاهبها ونظرياتها تختلف أتمَّ الاختلاف عن نظريات ومذاهب ديانات التأليه ، فإن ذلك لابد من تفسيره على أنه اختلاف فى التأويل ، لا فى التجربة . يبقى أن ننظر فيما إذا كانت توجد عقبات صعبة فى حالة بوذية الهنايانا .

دعنا نفترض ، على نحو ما تؤكد بوذية الهنايانا باستمرار ، أن نظرياتها هى النظريات الأصلية لبوذا ، وأن مدرسة المهايانا هى التى أفسدتها ، أو أنها على أقل تقدير أقرب إلى هذه النظريات الأصلية . وسوف نفترض ذلك من أجل سياق الحجة ، رغم ما يوجد فى هذا الافتراض من صعوبات ، وأن هذا الزعم ينطوى على الأقل على تبسيط مسرف . ثم ماذا .. ؟ هل هناك أى دليل على أن التجربة الصوفية التى تقول بها نظريات الهنايانا هى تأويل لنوع مختلف عن التجربة الانطوائية التى سبق أن ناقشناها . ؟ ليس فى استطاعتنا أن ننتهى إلى ذلك على نحو إيجابى مالم نبرز كدليل الأوصاف الفعلية لتجربة الاستنارة التى مرَّ بها ، أو ربما اتباعه من مدرسة الهنايانا ، الذين بيّنوا أنها كانت تجربة من نوع مختلف . لكننا لا نستطيع أن نفعل ذلك . فليست هناك نصوص تثبت ذلك .

الواقع أن هناك نصوصاً من شريعة بالى Pali (١) تروى حالات " النشوة " ، أو " الغيبة " المتتالية التى يفترض أن " بوذا " قد مرَّ بها ، عندما دخل فى لحظات موته فى " النرڤانا " الأخيرة . وهناك أوصاف أيضاً لما يسمى " بنشوة الانقطاع " أو التوقف . ولاشك أنها يمكن أن تؤخذ كأوصاف لحالات صوفية . فهى تميل إلى أن تصبح ، على نحو ما ، أنواعاً نمطية جافة ، تصدم القارئ ممنْ له قدر ولو ضئيل من التجربة المباشرة الحية . إنَّ مراحل النشوة التى يفترض أنهم مرّوا بتجربتها بعد رحيل بوذا ، تقرأ على أنها قصص مختلقة تم تأليفها فى عصور تالية . وحتى فى هذه الحالة فهى لا تتعارض على نحو مع الأوصاف التى تقدّم للتجربة الانطوائية فى الديانات الأخرى . وتعرف نشوة الانقطاع : أنها " توقف ملكات الذهن كلها عن طريق الانقطاع التدريجى " التى تتفق تماما مع أوصاف التجربة الانطوائية التى قدمناها فى مكان آخر (٢) .

وعلى ذلك فحتى لو كانت نظريات الـهنايانا ، تأويلات أصيلة للتجارب التى مرّ بها بوذا أثناء تجربة الاستنارة ، فليس هناك دليل مباشر على أن تجربته تختلف بأية طريقة أساسية عن تجارب المتصوفة العظام الآخرين . لأن الدليل يكمن فى الطريق الآخر .

لكن يمكن أن يقال أنَّ نظرية : " الأناتا Anatta " أو " اللاروح " إذا ما قبلنا الرواية التى قيلت عنها فى شريعة " بالى Pali " على أنها وجهة نظر بوذا تتناقض على الأقل من حيث الروح ، وربما من حيث المادة أيضا ، مع تجارب المتصوفة غير البوذيين . هذه النظرية ترفض - عن طريق حجة شبيهة من الناحية العملية بحجة ديفيد هيوم - تصور الذات أو النفس أو الروح تماما . وتذهب إلى أنه لا يوجد شئ فى الذهن سوى محتوياته

---

١) شريعة بالى Pali هى شريعة الأديرة البوذية فى منطقة " بالى" بالهند ، وهى التى حافظت على الكتب المقدسة باللغة البالية (المترجم) .

٢) سوف يجد القارئ هذه الفقراء متناثرة طوال كتاب هـ . س . وارن " ترجمات من البوذية " لاسيما صفحات ١١٠ و ٣٨٣ من المجلد الثالث من سلسلة دراسات شرقية جامعة هارفارد عام ١٩٢٢ (المؤلف) .

التجريبية . ونستنتج من هذه المقدمات ، كما فعل هيوم ، أن " الأنا " ليست سوى تيار الحالات الواعية ، كما ترفض مدرسة " الهنايانا " أيضا التصور الهندوسي عن الذات الكلية التي تتحد مع براهمان أو الموجود الأعلى في هوية واحدة . وليست هذه نظرية شك في وجود الروح فحسب ، وإنما هي نظرية إلحادية أيضا .

والإلحاد ، بما هو كذلك ، لا يتناقض في رأيي مع التجربة الصوفية الانطوائية . لأننا إذا كنا رأينا أن فكرة الله تأويل لهذه التجربة فهي ليست جزءاً من التجربة نفسها . إذ يمكن للإنسان أن يمر هو نفسه بهذه التجربة ، ويعتنق وجهة نظر ذاتية تماما ، دون أن يكون هناك دليل على وجود أي شئ يجاوز وعيه . والحقيقة أن هذه هي وجهة نظر بعض الفلسفات الصوفية الهندية . وقد يعترض فيقول أن رفض الأنا الخالص يقوم على أساس مختلف ، وهو بذلك يتعارض مع التجربة الصوفية التي تذكر في غير الديانة البوذية . فلقد وجدنا في كل مكان أن الصوفي وقد كبت العوامل التجريبية في تيار الوعي . يصل إلى أنا خالص أو إلى وعي خالص ، وأن انبثاق هذاالأنا الخالص هو التجربة الانطوائية . ومن ثم فإزالة الأنا الخالص هو إزالة للتجربة الصوفية ذاتها على نحو ما وصفنا من قبل . ومن هنا فإن نظرية " الأناتا " (أوْ اللاروح) كما تفهمها مدرسة الهنايانا تتناقض مع التجربة الصوفية الانطوائية في الثقافات الأخرى . وإذا كان بوذا قد أكدها فلابد أن تكون تجربته في الاستنارة من نوع مختلف تماما عن التجربة الصوفية التي درسناها من قبل .

وهناك مدرسة فكرية وجدت في كتابات عدد من العلماء البوذيين الغربيين في يومنا الراهن (١) تأخذ بنظرية " الأناتا " ، وترى أن بوذا نفسه وإن كان قد أنكر وجود الذات الفردية أو النفس الفردية ، فإنه لم ينكر الذات الكلية . ولو قبلنا ما تقول به هذه المدرسة فسوف نجد أمامنا ردوداً جاهزة على الانتقادات التي ناقشناها . لكنني لا أعتقد أنه يمكن الدفاع عن هذه المدرسة . فهي تقف على النقيض التام من كل تراث الهنايانا والتعاليم

---

١) راجع كتابات كريستان همفريزوا أ . كونز (المؤلف) .

الخاصة بشريعة بالى Pali . وهى تقلل من الدور الذى قام به بوذا فى تاريخ الفكر بحيث يصبح أكثر قليلاً من مروّج شعبى لأسفار " الـڤيدانتا " ، وتفشل تماما فى أن تفهم فهماً سليماً الأصالة الثورية فى فكره .

علينا ، إذن ، أن نبحث عن حل هذه المشكلة فى مكان آخر ، واضعين فى ذهننا أن جوهر التجربة الانطوائية هى الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف . وسوف نجد أنه فى التراث الصوفى فى جميع الثقافات الأعلى – الذى تكون بوذية الـهنايانا هى الاستثناء الوحيد فيها – يؤول هذا الجوهر على أنه يعنى وحدة الذات ، أو الأنا الخالص ، لكن ذلك هو نفسه تأويل قبل كل شئ . فالذات تُفرغ نفسها من كل المحتويات التجريبية ، وتجد أنها تركت نفسها مع الوحدة الخالصة . ويستنتج المرء استنتاجا له ما يبرره فى رأيى أنه عندما تُفرغ الذات كل مضمون فلن يبقى لها سوى الذات نفسها . لكن ما مرَّت بتجربته بالفعل هو ببساطة تجربة الوحدة . أما القول بأن الذات الخالصة هى استنتاج أو استدلال ، فرغم أنه قول طبيعى وله ما يبرره فى آن معا ، فإن هذا الاستدلال هو رغم ذلك تأويل .

والقول بأن ذلك تأويل يعنى أنه يمكن أن تكون لك تجربة لكنك لا تؤولها بهذه الطريقة . إن تأويل الوحدة التى لا اختلاف فيها ولا تمايز فى بعض الثقافات (كما هى الحال فى فلسفة سانخا ، واليوجا ، والفلسفة الجينية) يقترب من الهدف عندما يعلن اكتشاف الأنا الخالص للفرد . أما ثقافتنا فهى تتخذ بالإضافة إلى ذلك خطوة أبعد . فهى إما أن توّحد بين الذات الفردية المكتشفة والذات الكلية (على نحو ما تفعل الأوبنشاد ، والأديتا فيدا (١) . أو يؤمنون على الأقل بأن تجربتهم هى تجربة الاتحاد مع الله . وهو اتحاد ينبغى أن يُفهم على أنه يقل شيئاً ما عن الهوية (التصوف المسيحى) . إن العجز عن أى التأويلين ، ورفض تأويل التجربة على الإطلاق يبدو أنه الخاصية الثورية الفريدة لتعاليم بوذا . فهو لم يصر إلا على أنها التجربة المنقذة التى تخلّص الناس من العذاب ، ومن ثمّ من عجلة الميلاد من

١) مدرسة معتدلة من مدارس الفيدا فى الفلسفة الـهندية ، وكلمة أدفيتا Advaita سنسكريتية تعنى الواحدية أو اللاثنائية . وهى من أكثر المدارس الفلسفية تأثيراً فى الهند (المترجم) .

جديد . فبوذا لم يعترف أنه يجيب على التساؤلات الفلسفية ، لأن مهمته ، كما تصورها ، انحصرت فحسب فى أن يكون الطبيب الروحى للجنس البشرى ، وأن يبيّن للناس كيف يعالجون أنفسهم من العذاب الملازم للحياة . وكل ما كان عليه أن يفعله من أجل هذا الهدف هو أن يخبرهم كيف يبلغون التجربة التى سوف تحقق لهم هذا العلاج .

هذا هو ، إذن ، حل التناقض الظاهر بين مذهب " الأناتا " ورأينا المخالف الذى يقبول أن تجربة " النرفانا " عند بوذا هى فى جوهرها متحدة مع التجربة الانطوائية عند المتصوفة الآخرين . " فالأناتا " تعنى ببساطة أنه لا يوجد جوهر للروح (أو النفس) متميّز عن تيار الوعى أو تدفق حالات التغير والوجود المعروفة سمسارا Samsara (١) . والحل الوحيد للغز الموجود إنما يوجد فى الهروب من عالم " السمسارا " ، وهذا الهروب لا يكون ممكناً إلا فى التجربة الصوفية للنرفانا .

و " النرفانا " فى الكتب المقدسة " الهنايانا " تعرض باستمرار على أنها الضد المباشر " للسمسارا " . وإنكار هذه الثنائية ، مع جميع الثنائيات الأخرى ، موجود فى الواقع فى بعض النصوص المقدسة لمدرسة " الهايانا " غير أن بوذا كما تصوره هذه النصوص المقدسة لا يعرف شيئاً عن ذلك .

" هناك ناسك ، لم يولد ، ولم يصر ، ولم يُصنع ، وغير مركب . وما لم يوجد مثل هذا الناسك ، فلن يكون ثمة مهرب مما يولد ، ومما يصير ، ومما يُصنع ، ومما هو مركب .. " (٢) .

---

١) سمسارا : حلقة مفرغة رهيبة تمر بها النفس البشرية عندما تموت ، ثم تولد من جديد على نحو متكرر – وهى إحدى عقائد الهندوسية (المترجم) .

٢) أ . بيرت (ناشر) " تعاليم بوذا الرحيم " نيويورك المكتبة الأمريكية لآداب العالم عام ١٩٥٥ ص ١١٣ (المؤلف) .

وهذا النص يجعل من المستحيل أن نفترض أن " النرفانا " هى مجرد حالة عابرة للذهن أيا ماكان ما فيها من حالة وجد وإبراز للسلام . ذلك لأن " النرفانا " هى إحدى طرق الهروب من " السمسارا " وافتراض أن " النرفانا " هى مجرد حالة ذاتية أخرى للذهن ، فإن ذلك يجعلنا نعود بها إلى الوراء إلى طوفان السمسارا . ومن الواضح أن النرفانا تجاوز كلاً من الوعى الفردى وعالم الزمان والمكان فى آن معا . فهى النسخة البوذية للأزلى على نحو ما يتميز عن الزمانى .

ولهذا السبب أيضا تعلن النصوص المقدسة " للهنايانا " أن النرفانا لا تحدث ، وليس لها داع . والشخص الملهم الذى يستطيع أن يصل إلى " النرفانا " عن طريق تمرينات اليوجا ، والجهود المضنية للسيطرة على الذهن ، والتركيز ، فإنه لا يحدث بذلك " النرفانا " بل يكشفها لنفسه فحسب ويشارك فيها .

عندما سئل بوذا (١) عما إذا كان القديس - فى النرفانا " الأخيرة بعد الموت - الذى بلغ " النرفانا " يواصل الوجود أم لا ، أعنى ما إذا كانت " النرفانا " هى الانعدام والتلاشى أم لا ، أجاب بأن " النرفانا " تجاوز إحاطة الفهم ، وأنه لا يمكن تقديم إجابة واضحة أمام الفهم . ثم أضاف أنّ أى سؤال يصاغ من منظور المقولة المنطقية " إما .. أو " - كالسؤال مثلا عما إذا كان القديس إما أن يوجد بعد الموت أو لا يوجد " لا يتناسب مع الحال " . هذا هو ما يقوله المتصوفة عن تجربتهم فى أى مكان آخر .

وجميع هذه الوقائع تودى إلى النتيجة القائلة بأن هذه " النرفانا " - أو بعبارة أخرى تجربة بوذا الصوفية - تشبه الحالات الصوفية الموجودة فى الثقافات الأخرى . وهذا يعنى أن تجربته كانت من النوع الانطوائى ، لكنه لم يرد تأويلها على أنها وحدة الذات على نحو ما يفعل المتصوفة الآخرون بصفة عامة .

---

١) انظر ، وارن ، مرجع سابق ص ١٢٣ (المؤلف) .

عاشـرا : اعتراض مـدروس :

قيل أنه من غير المسموح لغير الصوفى أن ينكر أن الصوفى ، يمرّ بتجربة إذا مـا ادعى ذلك ، لكننا نستطيع فحسب أن ننقد القضايا عن العالم التى يسـعى الصوفـى أن يقولهـا علـى أساس تجاربه ، لأن هذه الأخـيرة تـأويلات للتجـارب ، وليسـت اسـتنتاجات أو اسـتدلالات منها . وهى يمكن أن تكون غير صحيحة . لكنى أعتقد أن السـؤال الـذى ظهـر عمـا إذا كنـا مضطرين إلى أن نقبل قبولا أعمى وبغير نقد كل ما يرويه لنا المتصوفة عـن تجربتهـم . فـاننى اعتقد أننا سوف نشك فى صدقه . لكن هناك باستمرار الإمكان السـيكولوجى انـه قـد يكـون مخطئا بالنسبة للتجربة التى مرّ بها فى الواقع . وينبغى علينا أن نسأل أنفسـنا سـواء إذا كـانت الروايات عن التجارب الصوفية التى جمعت فـى الأقسـام السـابقة تبيـن لنـا أيـة سـمة تجعلنـا نشكك فى أن ذلك قد حدث .

هناك فى الواقع نوعان من الخصائص تعرضهمـا الروايـات السـابقة ، يمكـن أن تكـون أساسا لمثل هذا الاعتراض . فالاعتراضات إما أن تكون منطقيـة أو تجريبيـة ، والتجربـة التـى قيل أنها تنطوى على مفارقة ، بمعنى أنه لا يمكن وصفها دون أن يتضمـن الوصـف تناقضـات لا حل لها ، يمكن أن تسمى مستحيلة ، منطقيا ، وأن مثل هذه التجربة لا يمكن أن تحدث . إذ ينبغى علينا أن نرفض الدليل الذى يقدمه لنا رجل يؤكد أنه مرّ بتجربة بصرية يؤكد فيها أنـه رأى الدائرة المربعة . وربما لم يكن يعى أنه يخبرنا بشئ غير حقيقـى ، لكنـه لابـد أن يكـون مخطئا بطريقة أو بأخرى . طالما أنه لا شئ اسمه الدائرة المربعة يمكن أن يوجد حتى ولا فى الخيال . وعلينا بالمثل أن نرفض شهادة رجل مثل إيكهارت الذى يقول أنـه أدرك الحشـائش متحدة فى هوية واحدة مع الأحجار ، لكنها تبقى مع ذلك مختلفة عنها أو أنه أدرك الحشـائش متحدة فى هوية واحدة مع الأحجار ، لكنها تبقى مع ذلك مختلفة عنهـا أو أنـه أدرك الأبيـض متحـدا مـع الأسـود ومـع ذلـك يظـل أبيـض . وعلينـا أن نرفـض كذلـك جميـع أقـوال المتصوفة الانطوائيين ، على أنها تعبّر من استحالة منطقية ، الذين يقولون أنهم أدركـوا وحـدة خالية مطلقة لا تمايز فيها ولا اختلاف ، تخلو تمامـا مـن أى مضمـون تجريبـى ، أعنـى كـلا بلا أجزاء . وسوف أحتفظ بهـذه الاعتراضـات المنطقيـة حتـى أناقشـها فـى الفصـل الخـاص

" بالتصوف والمنطق " ، لأننا لم نـر بعـد الأبعـاد التـى يمكـن أن يصل إليها الانطواء على المفارقة فى أقوال الصوفية . فهناك أشياء كثيرة سنذكرها فيما بعد . ومـن الأفضـل أن يكـون أمامنا المدى الكامل للشرور المنطقية قبل أن نقدّم شرحنا لها .

ومع ذلك فهناك إعتراض تحريبى أود أن أناقشه هنا . إذ يعتقد برفيسور ج . ب . برات J. B. Pratt أنـه علـى الرغـم مـن أن المتصوفـة يمكـن أن يعتقـدوا أن جميـع ألـوان الوعـى بالموضوعات الحسية تتوقف فى التجربة الانطوائية ، فإنهم قـد يكونـوا مخطئيـن فـى ذلـك . وهو يقتبس فـى كتابـه " الوعـى الدينـى " فقـرات مـن برفسـور جـانيت Janet مـن دراسـتها لمتصوف حديث ، وضعته تحت الملاحظة فى السلبيتريير Salpetriere . وتقـول جـانيت ، أنّ " مادلين " تزعم .. أنها لم تكن تتنفس أبداً أثنـاء حالـة الوجـد . لكـن لـو أن المـرء قـاس عملية تنفسها لوجد أنها حقا ضعيفة (١٢ مرة فى الثانيـة) لكنهـا طبيعيـة بمـا فيـه الكفايـة . وتظهرنا هذه الملاحظات على أن الإحساس لم يكبـت أيضـا ، كمـا تزعـم المريضـة .. فقـد أدركت مادلين جيدا الأشياء التى كنت أضعها فى يدها .. وتعرفت عليها لدرجـة أنهـا تسـمع وترى - لو أنها وافقت على أن تفتح عينيها " (١) . ويذهــب " بـرات " أيضـا إلـى أنـه أثنـاء عملية تقليل محتويات الذهن (" التوقف عن التفكير " ... الخ) والاتجاه نحو الفكرة الواحدة أدى ذلك إلى ازدياد عنصر الانفعال . وهو يتشكك فيما إذا كـان الانفعـال يمكـن أن يوجـد دون أن يرتبط ، على الأقل ، بمضمون ذهني باهت . وهـو يعتقـد أنـه عندمـا تختفـى الفكـرة الواحدة ، فـإن الانفعـال يختفـى معهـا . والنتيجـة هـى اللاشعور " بالنشـوة " . وربمـا كـان اللاشعور الذى تحدثت عنه القديسة تريزا يظهر فى بعض الأحيان فى حالـة " الغيبـة " يمكـن تفسيره على هذا النحو .

على الرغم من أن المشكلة المطروحة هى مـا إذا كـان الوعـى الـذى يخلـو تمامـا مـن جميع الإحساسات ، والصور ، والأفكار ، ويتحول إلى الوعى " الخالص " ، الذى ليس وعيا بأى شئ (أو أى مضمون ذهنى) - ما إذا كان هذا الوعى ممكنا أم لا . لقد نحينـا جانبـاً ،

---

١) ج . ب . برات : الوعى الدينى " نيويورك ، ماكميلان ص ٤٢٣ (المؤلف) .

فى الوقت الحالى ، الاعتراض المنطقي الذى يقول بأن ذلك ينطوى على تناقض ، لأن هـذه المشكلة الخاصة بالمنطق سوف تناقش فى فصل خـاص . وعلينـا الآن أن نسـأل هـل تُقـدّم ملاحظات " برات " و " جانيت " حجة تجريبية قوية ضد أقوال الصوفية .. ؟ فى اعتقادى أن فحصها سوف يبيّن لنا أنها ليست كذلك ، أو على الأقل أنها ليست حاسمة تمامـا . فمسـألة التنفس ليست مناسبة ، لأن السؤال لا يدور حول الكيفيـة التى يعمـل بهـا جسـد الصوفـى ، وإنما ما إذا كان علي وعي بأى إحساس . وواقعة أن " مادلين " تتنفس لكنها لا تـدرك ذلـك تميل بالاحرى إلى دعم القضية التى تقـول أن الإحسـاس قـد انطمـس مـن الوعـى ولا تفندهـا الشهادة الوحيدة المناسبة هى عبارة أن " مادلين " كانت تتعرف على الأشياء التى توضـع فـى يدها وأنها ترى وتسمع . لكن ذلك كله ليس حاسـماً . وهـو يمكـن أن يُسـاق لدعـم القـول بأنها " تدرك " الأشياء ، لكن يظل السؤال عما إذا كانت على وعى بهذا الإدراك ! إنَّ النـائم فى التجوال الليلى أو السُبات الانتقالى يُقدّم دليلاً علـى أنـه " يُـدرك " زوايـا المنضـدة أو أيـة عقبـات أخـرى فـى طريقـه طالمـا أنـه يتجنبهـا ، لكـن هـل يعيهـا ؟ والمريـض فــى التنويـم المغناطيسـى يمكـن أن يـرد علـى المثيرات الخارجيـة بهـذه الحاسـة أو تلــك وقــد يســمع " الكلمات " التى يوجهها إليه الطبيب لكى يقوم بهذا العمل أو ذاك ، بعد أن يفيق من عمليـة التنويم . لكن ليس هناك ما يظهرنا على أن الأصوات اللغوية لاسيما فى حالات التنويم العميق تظهر فى وعيه كإحساسات سمعية . وليس هناك ما يظهرنا على أنها لم تكبت فـى اللاشعور أو أنها انبثقت منه . وحالة الصوفى ليست هـى نفسـها ، بـالطبع ، حالـة المنـوم مغناطيسيا ، لكن من الواضح أن بين الحالتين صلة تشابه . فقد تكون حالة الصوفى مثلا فى بعض الأحيان تشبه التنويم المغناطيسى الذاتى يمكن إحداثها بالتركيز على نقطـة براقـة . إنَّ الأوصـاف التـى ذكرها بوهيمى لإشراقته الثانية والتى تمَّ إحداثها عن طريق التحديق فى قرص مصقول .

ومن ثمَّ فإن حالة " مادلين " لا تدل على شئ . ولـو أننـا أردنـا أن نسـتمر فـى الدليـل التجريبى ، فإن ما نجده هو دليل الآلاف ، ربما عشرات الألوف ، من الأشخاص من مختلف الثقافات ، والحضارات ، والعصور ، فى العالم أنهم مرّوا بالفعل بالتجربة ، فى حالات كثيرة تكررت عبر سنوات طويلة ، تجربة الوعى الفارغ من أى مضمون ذهنى .

دعنا نفترض مع ذلك أن " برات " كان على حق ، وأن الوعى الصوفى لا يفرغ تماما من جميع الإحساسات والصور والأفكار ، وأن هناك مضموناً ذهنيا باهتاً يبقى فى الوعى لا يلاحظه المتصوف . فهل ذلك يضر حقا بحالة المتصوف ؟ أشك فى ذلك . فهو يزعم أنه يدرك الوحدة الخالصة وأنه يتحد معها ، أو يدرك الواحد أو الخواء الذى انطمست فيه كثرة الموجودات التجريبية . وافرض أنه كان مخطئاً إلى الحد الذى نجد أنه فى حالة أخرى لسطح زجاجى آخر للواحد لا تمايز فيه ، كانت توجد على هذا السطح أوساخ خفيفة من الدنس ، أو خيط متخيل من لعاب الشمس ، أو أنه فى مركز الخواء ، أو ربما عند حافته ، توجد بقعة شئ أو آخر ، نطلق عليه إسم اللاخواء . ثم ماذا ؟ أنقول للمتصوف إنك لم تدرك الواحد أو الخواء على الإطلاق ، وأنك لم تدرك سوى أوساخ خفيفة أو بقعة صغيرة ، وأن هذا هو كل تجربتك ؟ أيا ما كان ما نعتقده لما نفترض أنه الرؤية الصوفية ، فلا يمكن أن يكون من المعقول أن نؤكد أنها ليست شيئاً سوى صورة بصرية خافته جداً ، وأصوات ضعيفة ، وبقعة معتمة من نور لا يمكن رؤيته . أيمكن أن تكون تلك هى حالة المتصوفة المسيحيين وأنهم أخطأوا فظنوها الله ؟ وحالة الصوفية البوذية التى ظنوها النرفانا . وحالة الصوفية غير المتدينين ، التى ظنونها السلام الذى يفوق الفهم ، وحالة " أفلوطين " عندما تحدث عن " حياة الآلهة أو ما يشبه الآلهة من الرجال المباركين " . يبدو لى أنه حتى لو كان " برات " و " جانيت " على حق ، فإن ذلك لا يشكل فجوة حقيقية فى دعاوى الصوفية .

أحد عشر : نتائج :

إذا كان هناك نوعان من الوعى الصوفى : الانبساطى والانطوائى ، فكيف يرتبط الواحد منهما بالآخر ؟ يبدو أنهما نوعان من جنس واحد . لكن لو صحَّ ذلك ، لكان علينا أن نسأل ما هى الحقائق المشتركة لهذا الجنس . بل ما هى الخصائص المشتركة لجميع الحالات الصوفية انبساطية وانطوائية ، على السواء ؟ ولكى نعثر على هذه الخصائص دعنا نضع جنبا إلى جنب النتائج التى وصلنا إليها على نحو منفصل :-

الخصائص المشتركة للتجارب الصوفية الانبساطية	الخصائص المشتركة للتجارب الصوفية الانطوائية
١- الرؤية المّوحدة : كل الأشياء واحدة .	١- الوعى المّوحد ، الواحد ، الخواء ، الوعى الخالص .
٢- الإدارك العينى للواحد ، كذاتية باطنية ، أو حياة ، لجميع الأشياء .	٢- اللازمان ، واللامكان .
٣- الإحساس بالموضوعية ، أو الواقع الحقيقى .	٣- الإحساس بالموضوعية ، أو الواقع الحقيقى .
٤- الغبطة ، السلام . . الخ .	٤- الغبطة ، والسلام . . الخ .
٥- الشعور بالقدسى ، أو المقدس ، أو الإلهى .	٥- الشعور بالقدسى ، أو المقدس ، أو الإلهى .
٦- الانطواء على مفارقة .	٦- الانطواء على مفارقة .
٧- زعم الصوفية بأنها تفوق الوصف ، أو أنها لا يمكن أن توصف .	٧- زعم الصوفية بأنها تفوق الوصف ، أو أنها لا يمكن أن توصف .

تجاهلنا فى هاتين القائمتين تلك الحالات التى توجد على الحدود ، وكذلك الحالات الشاذة أو غير القياسية ، التى ناقشناها فيما سبق . وركزنا فقط على الحالات من الفئة المركزية على الحالات النمطية . ونحن نجد هناك أن الخصائص رقم : ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ واحدة فى القائمتين . ومن ثم فهناك خصائص مشتركة كلية وعامة للتصوف فى جميع الثقافات ، والعصور ، الديانات وحضارات العالم . والخاصية الثانية فى النوع الانطوائى ، أعنى اللازمان واللامكان ، لايشترك فيها النوع الانبساطى . وذلك مؤكد فيما يتعلق بالمكان ، ولكنه ليس على نفس الدرجة من الوضوح فيما يتعلق بالطابع الزمانى . طالما أنه على الأقل ، فى حالة " ن . م . " يتأكد طابع اللازمان . ويبدو أن هذه الوقائع تذهب إلى أن التجربة الانبساطية ، رغم أننا تعرفنا عليها كنوع متميز ، هى على مستوى أدنى بالفعل من التجربة الانطوائية ، أعنى أنها كنوع ناقص أو غير كامل من تجربة تجد اكتمالها وتحققها

التام فى النوع الانطوائى . ويظهرنا النوع الانبساطى على أنه يتحقق جزئياً فى النزوع إلى الوحدة ، التى يحققها النوع الانطوائى تحققا كاملا . فالكثرة ، فى النوع الانطوائى ، تُطمس تماما ، ومن ثم فلابد أن تكون هذه التجربة بلا زمان ولا مكان . مادام الزمان والمكان هما مبادئ الكثرة . أما الكثرة فى النوع الانبساطى ، فيما يبدو ، تستغرقها الوحدة نصف إستغراق فقط . فبنود الكثرة ما زالت موجودة " فأوراق الحشائش ، والأشجار ، والأحجار " التى ذكرها " إيكهارت " ولكنها مع ذلك " كلها واحد " ، وتلك هى المفارقة . لكن بنفس المعنى الذى نقول فيه أن بنود الكثرة موجودة " هناك " ، فكذلك لابد أن تكون العلاقات المكانية الموجودة بين هذة البنود ، على الأقل ، موجودة " هناك " ، ومن المحتمل أيضا أن تكون العلاقات الزمانية موجودة فى بعض الحالات .

وأكثر الخصائص ذات الدلالة القوية هى رقم ١ و ٢ فى قائمة النوع الانبساطى رقم ١ فى القائمة الانطوائية . وفى هذه التجربة العامة للوحدة التى يعتقد المتصوف ، بمعنى ما ، أنها مطلقة وأساسية للعالم ، نجد الماهية الداخلية لكل تجربة صوفية . وفى النواة ، كما قلنا ، التى تدور حولها الخصائص الأخرى الهامشية . أما بخصوص هذه النواة المركزية ، فهناك فروق معينة بين نوعى التجربة . فالصوفى أحياناً ، يصف الوحدة فى النوع الانبساطى بأنها " الحياة " الكلية . غير أن " راما كرشنا " يصفها بأنها " الوعى " . . . . وهى الذات الكلية أو الأنا الخالص أو الوعى الخالص فى التصوف الانطوائى . ولسنا بحاجة الى أن نقف طويلا عند هذه النقطة . لكن ، من ناحية أخرى ، يبدو أنه كما لو كان التصوف الانبساطى نسخة ناقصة وغير تامة من النوع الانطوائى الذى يتحقق تحققا كاملا . الوعى أو الذهن مقولة أعلى من الحياة ، فهو أعلى درجة فى سُلّم الحياة ، أما النوع الانبساطى فهو يدرك الحياة الكلية للعالم ، بينما يبلغ النوع الانطوائى تحقق الذهن أو الوعى الكلى .

يبقى سؤال آخر ربما فرض نفسه على ذهن القارئ هنا ، وهو أن الصوفية أنفسهم يُسلّمون بأن الواحد الذى يصفونه فى التجربة الانطوائية هو نفسه الواحد الذى ينكشف أمام التجربة الانبساطية . فهما ليسا واحدين . بل واحد فقط وهو فى التأويل الصوفى الله أو الذات الكلية للكون كله . فالواحد الداخلى والواحد الخارجى متحدان فى هوية واحدة ،

وذلك افتراض يبدو طبيعياً جداً . لكن هل هناك أى تبرير فلسفى لذلك . ؟ أيمكن أن نبرهن على أنه شئ أكثر من افتراض لا مبرر له ؟

لا يمكن حسم هذه المسألة مالم نصل إلى فحص مشكلة وضع التجربة بالنسبة للذاتية والموضوعية . إذ فيها زعم بأنه هذه التجارب ليست ذاتية فحسب . ولو أننا ذهبنا إلى أن هذه التجارب ذاتية فحسب ، فلن يوجد فى عالم الواقع لا واحد خارجى ، ولا واحد داخلى يتحد كل منهما مع الآخر فى هوية واحدة . ولن يظهر فى هذه الحالة سؤال عما إذا كان الواحد الخارجى هو نفسه الواحد الداخلى أم لا . ومن ثمّ فإن علينا أن نُرجئ هذه المشكلة .

* * *

" الفصـــــل الثالث "

" مشكلة المرجع الموضوعــــى "

" الفصل الثالث "

========

" مشكلة المرجع الموضوعـــي "

أولا : برهـان الإجمــــاع :

لا يستخدم المتصوف نفسه براهين ولا حججاً ليبيّن لنا أن تجربته موضوعيـة ، بمعنى أنها تقدم معلومات عن طبيعة العالم الموجود خارج الذهن البشرى . بل نـراه يزعـم أن النور الداخلى هو الذى يؤكد له ذلك . ومن ثم فليسـت هنـاك ضـرورة بالنسـبة لـه لوجـود برهـان منطقى . لكن طالما أن غير الصوفى لا يستطيع أن يزعـم مثـل هـذا الزعـم ، فسـوف تكـون المشكلة بالنسبة له هى أنه ليس فى قدرته إصدار قرار عما ينبغى التفكير فيه ، مالم تكن هناك حجج مؤيدة ومعارضة تعرض أمامه . وسـوف نبـدأ بمـا نسـميه برهـان الإجمـاع ، لأننـا لـم نستطيع أن نجد إسما أفضل ، وهو برهان تبدأ مقدمته من كلية التجارب الصوفية فهى واحـدة أو متشابهة ، على نحو ما رواه المتصوفة فى مختلف الثقافـات المتقدمـة والعصـور ، وبلـدان العالم . وسوف أناقش ما قاله بروفسور برود Broad عن هــذا الدليـل بوصفـه أفضـل عـرض له (١) ، يمكن أن يكون أساساً لبحثنا لأنه ، علـى مـا أعلـم ، أفضـل عـرض حـذر وحريـص ومحافظ لهذا الدليل . فى الفصل السابق فحصنا المقدمة التى يرتكز عليها هذا الدليل ، ورأينا الدفاع عن الزعم بأن هناك اتفاقا أساسياً بين التجارب الصوفية فـى جميـع أنحـاء العـالم على الرغم من الاختلافات الكثيرة والعظيمة فى تأويل هذه التجــارب . والنتيجـة التـى استخلصها بروفسور " برود " من هذه المقدمة هى أن هناك احتمالاً كبيراً للاتفاق ، واذا استعملنا عبارتـه فهى " فإن احتمال الإيجاب فيها أكثر من السـلب " . إن المتصـوف فـى تجربتـه يصـل إلـى

---

١) راجع ما ذكره المؤلف فى بداية الفصل الثانى .

ملامسة الواقع أو جانـب من جوانبه ، لا يصل إليها الناس بأية طريقة أخرى . وعلينـا الآن أن ننظر فيما إذا كانت هذه النتيجة ، أو أية نتيجة مشابهة ، هى استنتاج معقـول مـن المقدمـة . وسوف ندرس فى هذا الفصل ، فيما بعد ، أية مبررات أخـرى للإيمـان بموضوعيـة التجـارب الصوفية التى يمكن أن يكشف عنها بحثنا .

ما هو المبدأ من مبادئ المنطق ، أو مـن مبـادئ الاحتمـال ، التـى يستند إيهـا برهـان الإجماع ؟ بأية طريقة يميل الاتفاق الكلى للصوفية إلى دعـم قضيـة الموضوعيـة ؟ إنَّ الاتفـاق العام أو الكلى بين الشهود إلى جانب درجة عليا مـن الاستقلال المتبـادل بينهـم ، يمكـن أن يقبل كدليل جيد .

(١) الشهود يقولون الحقيقـة فيمـا يتعلـق بتجـاربهم . لكـن لمـا لـم يمكـن هنـاك احتمـال لاتهامهم بالتزييف المتعمد ، فإن هذه النتيجة لا أهمية لها .

(٢) إنهم فى روايتهم لتجاربهم لم يتعمدوا تزييف وصف طبيعة تجاربهم ، أعنى أنهم خبروا بالفعل بصفة عامة ، وبغير استثناءات محتملة ، ما يقولون إنهم مـرّوا بتجربتـه . شـاهد واحد ، أو عدة شهود ، قد يقـع فـى أخطـاء فـى وصـف مـا يعتقـد أنـه هـو نفسـه قـد استنبطه ، لكن يبدو أن ذلك غير محتمل عندما يكون مـا لدينـا هـو دليـل غـامر لعـدة آلاف من الأشخاص فى مختلف البلدان والعصور فى جميع أنحاء العـالم . لاسـيما إذا كانت الشهادة التى تقدّم من إحدى مناطق العالم أو فى فترة من فترات التاريخ مستقلة عن أولئك الذين قدّموا نفس الشهادة فى مناطق وفترات أخرى ومجهولة لديهم .

لكـن أن يبيّـن أنَّ لتجـاربهم مرجعـاً موضوعيـاً ، فـإن هنـاك وقـائع معينـة واضحـة تعارض ذلك فيما يبدو . واقعة أن معظم الناس يرون نوعاً معيناً من السراب سيقولون بإجمـاع أن ما يرونه هو ماء . ومن المؤكد أنه ليس كذلك ، رغم أنهم لـم يتعمـدوا تزييـف وصـف تجاربهم البصرية . لكن ليس ثمـة ميـل يبيـن أن هنـاك ، مـن الناحيـة الموضوعيـة ، أيـة ميـاة موجودة فى أى مكان ، طالما أنه لا يوجد فى الواقع سوى رمال سـاخنة . والقـول بـأن كـل

إنسان يضغط فى جانب مُعيّن ، على إحدى عينيه ، أو على نصف العيـن ، يـروى علـى نحـو صحيح تجربة الرؤية المزدوجة لا يقدّم أى دليل على الازدواج الفعلى للأشـياء . والقـول بـأن الأشخاص العاديين الذين يتعاطون جرعة من " السانتونين Santonin " يميلون لرؤية الأشـياء مصبوغة باللون الأصفر لا يقدّم أى دليل على أنها فى حقيقتها صفـراء . وباختصـار يمكـن أن تكون التجربة كلية وعامة ومع ذلك وهماً . وهـذا مـا أدركـه تمامـا بروفسـور " بـرود " فـى عرضه لهذا البرهان . وهو يضرب مثلا بهلوسات المخمور ومـا يدركـه مـن ثعـابين وفئـران ، وهذه التجربة يشترك فيها عدد لا حصر له من المخمورين . وهو يناقش كذلك المعـايير التـى بنـاء عليهـا نسـم التجربـة بأنهـا وهـم (١) . فكيـف يمكـن للبرهـان : الـذى يقدّمـه جميـع المتصوفة ، أن يفند على أى نحو ، أقوال الشاك الذى يؤكـد أن التجـارب الصوفيـة ، أيـا مـا كانت قيمتها بالنسبة للحياة ، فإنها مع ذلك أوهام .. ؟

إنَّ كـل مـا يثبتـه برهـان المتصوفـة بذاتـه - بغـض النظـر عـن بيـان أنهـم لـم يزيفـوا وصف تجاربهم - هو أن وجود عنصر مشترك عام فـى تكويـن الموجـودات البشـرية يسـبب لهـم جميعـا تجـــارب متشـــابهة . وتكويـــن الموجـــودات البشـــرية يشـــمل بـــالطبع بنيتهـــم الجسيمة والذهنية فى آن معاً . فالناس جميعاً يـرون رؤيـة مزدوجـة عندمـا يتـم الضغـط علـى نصـف العيـن لأن بنيـة العيـن واحـدة ، أو تقريبـاً واحـدة عنـد كـل النـاس . فكـل إنسـان يتنـاول عقـار " السـانتونين " يـرى الأشـياء صفـراء لنفـس الأسـباب . وحتـى لـو كـان لكـل النـاس تجـارب صوفيـة - بـدلا مـن النسـبة الضئيلـة مـن البشـر ممـنْ لهـم الآن مثل هذه التجـارب - وحتـى لـو كـانت جميـع هـذه التجـارب متشـابهة تمامـاً ، فـإن ذلـك فـى حـد ذاتـه لا يـدل علـى شـئ أكثر مـن أن هنـاك شـيئاً فـى طبيعـة الموجـود البشـرى ،

---

١) ش . د . برود : " الدين ، والفلسفة ، والبحث النفسى " نيويـورك ، عـام ١٩٥٥ ص ١٩٤ - ١٩٥ (المؤلف) .

سواء الطبيعة البدنية ، أو الذهنية ، يجعلهم يمرون بتجارب متشابهة (١)

لا يمكن أن نتخلص من برهان الإجماع بهذه الطريقة الموجزة . لأن مَنْ يدافع عن هذا البرهان سوف يرد ، على نحو ما ، على الشكوك التي رفضت البرهان على النحو التالي :-

افرض أننا طرحنا سؤالا عما يشكل ماهية الموضوعية في تجربتنا اليومية ، في إدراكنا الحسي الصادق ضد ، مثلا ، التجربة الذاتية على نحو ما نجدها في الحلم أو حالة الهذيان . فما الذي يمكن أن نقوله في النهاية سوى أننا يمكن أن نتحقق من صدق الأولى بطريقة عامة في حين أن التجربة الثانية تجربة خاصة ؟ فرؤية الجبل الحقيقي - من الناحية الموضوعية - يعني المرور بتجربة بصرية للجبل ، ويمكن لأي إنسان آخر طبيعي أن يراها أيضا لو أنه وضع نفسه على بُعد صحيح من الجبل وحقق المتطلبات المناسبة . أما رؤية الجبل في الحلم أو حالة الهذيان ، فذلك يعني المرور بتجربة خاصة لا يستطيع شخص آخر

١) سوف يتخذ البرهان من الآن وحتى عدة صفحات قادمة طابعاً فنياً صعباً ، وربما يُفضّل أن يحذفه القارئ غير المتخصص في الفلسفة . ومع ذلك فينبغي عليه أن يفهم النقطة الرئيسية في البرهان التي يمكن تلخيصها بصفة عامة على النحو التالي : المعيار المطلق للموضوعية ليس هو الإجماع أو الاتفاق في التجارب ، أو التحقق العام من صحتها ، رغم أن هذه الأمور قد تكون مفيدة في الالتجاء إليها كمقاييس جزئية تمهيدية . وهذا ما تظهرنا عليه الأمثلة السابقة : كرؤية السراب والرؤية المزدوجة .. الخ . أما المعيار المطلق للموضوعية فهو النظام أو الترتيب أعني الخضوع لقوانين الطبيعة ، فالحلم ذاتي لأنه لا يخضع لنظام ، فنحن قد نحلم بأحداث هي نفسها تتناقض مع قوانين الطبيعة كتحول قط إلى كلب ، أو أحداث ، رغم أنها قد تكون هي نفسها متفقة مع الطبيعة ، فإنها لا تتسق في حدوثها مع القانون الطبيعي في السياق الذي نجدها فيه . فمثلا : أن أحلم بأحداث في لندن ، لكني عندما أستيقظ أجد نفسي في فراشي في الولايات المتحدة . ولا يأتي كسر القانون داخل الحلم نفسه ، وإنما في عبور المسافة من لندن إلى الولايات المتحدة في لحظة دون أن أقطع المسافة بينهما . أما المعيار الجزئي للتحقق العام من الصدق فهو يندرج تحت معيار النظام أو الترتيب المطلق والذي هو أكثر عمومية . يستطيع القارئ الآن ، إذا شاء ، أن ينتقل إلى الجزء التالي أو الترتيب الذي هو مقياس الموضوعية ، فاننا نستطيع أن نواصل بحثنا لنرى ما إذا كانت التجربة الصوفية تنجح في هذا الاختبار أم لا . (المؤلف) .

أن يتحقق من صدقها . أليس ذلك ببساطة الحجة المأخوذة من الإجماع ؟ فحيثما كان الناس العاديون يتفقون على أن تجاربهم متشابهة تماماً فإننا نقول أنَّ التجربة موضوعية . وإذا كان الإجماع معيارا كافياً للموضوعية فى التجربة الحسية ، فلِمَ لا يكون كذلك فى التجربة الصوفية ؟

إفرض أننى أثناء كتابتى لهذا البحث - رفعتُ رأسى من فوق مكتبى فوجدتُ حماراً وحشياً يقف أمامى ، فسوف أتشكك فى المنظر وأعتقد أن ذلك هلوسة أو هذيان . فليس هناك حديقة حيوان عند الجيران ، بما فى ذلك الشرطة ، وإذا لم يـر أى شخص شيئا يشبه الحيوان الوحشى سواى - كانت النتيجة المؤكدة أن ذلك مجرد هذيان . لكن إذا ما كان كل الجيران قد مّروا بتجربة رؤية الحمار الوحشى ، كانت النتيجة أنه لابد أن يكون هناك حمار وحشى حقيقى . رغم أن دخوله إلى غرفتى سوف يظل بغير شك لغزاً محيراً ، يحتاج الى استدعاء " شرلوك هولمز " لحله . وهذا المثال يظهرنا ، من جديد على أن اتفاق التجارب هو الذى يشكل الموضوعية . فلماذا لا يشكل إجماع الاتفاق بين الصوفية على تجاربهم موضوعية هذه التجارب ؟

لا شك أن هناك اختلافاً كبيراً بين الحالتين اللتين قارنا بينهما : حالة التجربة الحسية من ناحية والتجربة الصوفية من ناحية أخرى . من حيث عدد الشهود . فأى موجود بشرى طبيعى أو إنسان عادى يمكن أن يتحقق من صحة التجربة الحسية ، فى حين أن عدداً ضئيلاً جداً من الأشخاص الشواذ هو الذى يستطيع أن يتحقق من صحة التجربة الصوفية . وقد يُضعف ذلك قضية موضوعية التجارب الصوفية ، وبذلك يقلل من حجم التأييد الممكن . لكنه يستحيل أن يغيّر من منطق البرهان . فالمنطق واحد فى الحالتين . فربما كانت ضآلة حجم الشهود تقلل من ترجيح النتيجة ، لكنها لا تغيّر من النتيجة ذاتها . وقد يكون لنا ما يبرر القول أن هناك يقينا تجريبيا بوجود " برج لندن " . لكن من المحتمل أن يكون الإيجاب أكثر من السلب " ، اذا أردنا ترديد عبارة برفسور " برود " التى تقول أن الصوفى فى تجربة يلتمس واقعا موضوعيا .

غير أن عرض المشكلة على هذا النحو قد لا ينصف كثيراً قضية الموضوعية الصوفية . لأن الصوفى قد ينكر أن هناك أى فارق أو اختلاف بخصوص أعداد الشهود الممكنة . وإن البرهان يعتمد على إمكان التحقق من الصحة وليس التحقق الفعلى . ويزعم الصوفية أن جميع الأشخاص العاديين هم شهود ممكنة للواقع الصوفى . وينبغى علينا أن نؤمن بوجود جبل مكتشف واحد نعتمد عليه هو الذى رآه . ذلك لأننا نعتقد أن هناك سبباً وجيهاً للإيمان بأن جميع الأشخاص العاديين يمكن لهم ملاحظته ، لو أنهم نظروا إليه من بُعد مناسب . ولا يدرك كل الناس جبال القطب الجنوبى أو الأدغال المختبئة فى " ماتو جروسو " (١) ، غير أن كل الناس يستطيعون إدراكها لو أنهم اتبعوا تعليمات معينة ، ربما كانت فى معظم الحالات ، وبالنسبة لمعظمنا ، لا تطاق من حيث صرامتها والوقت الذى تستغرقه مما يجعلها مستحيلة من الناحية العملية . وبطريقة مماثلة نستطيع أن نقول أنَّ الشخص العادى يستطيع أن يتحقق من تجربة الصوفى لو أنه بدأ يعيش حياة القديسيين الخالصة . وإذا استطاع أن يفصل نفسه تماما عن جميع الرغبات الدنيوية . وإذا استطاع أن يخضع نفسه لنظام ذهنى وجسدى طويل وصارم ، كتلك التى يخضع لها أتباع اليوجا فى الهند ، أو حياة الصلوات والابتهالات وممارسة التأمل فى أحد الأديرة ، كتلك التى كتبت عنها القديسة تريزا ، والقديس " اجناثوس اللولى " (٢) . وهناك ما يبرر لنا الاعتقاد بأن هذا الزعم الذى تقوم به الصوفة - وهو إمكان أن تكون التجربة الصوفية كلية وعامة - زعم صحيح . وذلك يعنى أن التجربة الصوفية يمكن أن تكون " عامة " كالتجربة الحسية . طالما أن قولنا أن التجربة عامة لا يعنى سوى أن عدداً كبيراً من التجارب الخاصة متشابه . أو لابد أن يكون متشابهاً إذا ما إتخذت الخطوات المناسبة . وكما لاحظنا من قبل فإن جميع التجارب هى فى ذاتها خاصة

---

١) ماتو جروسو Mato-Grosso مقاطعة فى الجزء الغربى من وسط البرازيل ، عاصمتها " كويابا " - (المترجم) .

٢) القديس اجناثيوس الليولى (٤٩١ - ١٥٥٦) نبيل أسبانى أسس " جماعة يسوع " عام ١٥٤٠ . بدأ اهتمامه العميق بالحياة الدينية عام ١٥٢١ ، عندما قرأ حياة يسوع أثناء جرحه فى الحرب زار الأراضى المقدسة عام ١٥٢٣ ، وبدأ أرسال بعثات التبشير إلى البرازيل والهند واليابان ، كما أسس مدارس يسوع . يُحتفل بعيده فى ٣١ يوليو (المترجم) .

على حد سواء ، فعالم العمومية هو بناء من التجارب الخاصة .

ويبدو أن البرهان ، والبرهان المضاد ، قد وصلا إلى طريق مسدود . فمن المؤكد تماما أن الاتفاق المحض أو الإجماع فيما يتعلق بالتجارب لا يكفى لاثبات الموضوعية . مادامت كثرة من الأوهام ، كالرؤية المزدوجة ، أو المظهر الأصفر للأشياء عند من تناول جرعة من " السانتونين " هي كلية وعامة بدورها . ذلك هو البرهان الذى يسعى الشاك بواسطته أن يهدم قضية الموضوعية الصوفية ، ومن الواضح أنه اعتراض سليم . غير أن الشاك ، فيما يبدو ، عندما يشير إليه فإنه يهدم نفسه إذا ما كان جزءاً من زعمه أنَّ التحقق الكلى العام يكفي للبرهنة على موضوعية التجربة الحسية ، لأنه قد يُبيّن لنا أن كثرة من الأوهام التى هى كلية وعامة يمكن التحقق منها .

غير أن النتيجة التى ينبغى لنا أن نستخلصها لا يصعب علينا أن نراها ، إنَّ هذا الإجماع ، حتى ولو كان اتفاقا عاماً فى التجارب ، قد يكون جزءاً مما يشكل الموضوعية فهو ليس كل ما يشكلها سواء فى حالة التجربة الصوفية أو فى حالة التجربة الحسية . بل لابد أن يكون هناك شرط آخر هو " س " مطلوباً ، كما يكون كلياً وعاما ، ليجعل من التجربة موضوعية . ومن ثَم فلو أننا أردنا أن نتساءل عما إذا كان الزعم بالموضوعية الصوفية صحيحاً ، فإن هناك خطوتين لابد أن نقوم بهما . لابد لنا أولاً أن نكتشف ماهى " س " ، ثم نرى ثانيا ما إذا كانت " س " موجودة فى التجربة الصوفية . ذلك لأن البرهان الذى عرضناه فى الفقرات القليلة السابقة . والذى شرحنا فيه الرد الذى يمكن أن يقوله أنصار الموضوعية ، يبين بما فيه الكفاية ، فى رأيى ، أن التجربة الصوفية تحتوى على النوع والدرجة المطلوبين من الكلية والشمول . ومن ثم أصبحت قضية الموضوعية الصوفية الآن تعتمد اعتمادا كليا عما إذا كانت " س " هى خاصية من خصائص هذه التجربة أم لا .

ووجهة النظر التى أدافع عنها هى أن " س " هى النظام . فتكون التجربة موضوعية إذا ما كانت مُنظَّمة فى كل من علاقاتها الداخلية والخارجية . وتكون التجربة ذاتية إذا ما كانت مشتتة غير منظّمة فى كل من علاقاتها الداخلية

والخارجية (١) . وكونها عامة هو أحد خصائص كونها منظّمة ، لكن كونها خاصة فذلك أحد علامات اللانظام وعدم الترتيب . فالعمومية هى إذن جزء من تعريف الموضوعية . لكن الموضوعية لا يمكن أن تُعرّف تعريفاً تاماً ومقنعاً ، إلا من منظور تصور أوسع كثيراً للنظام .

وأنا أعنى بالنظام القانون أى الانتظام فى التتابع ، وتكرار النموذج ، " والاقتران المتواصل " لبنود خاصة . والنظام بذلك هو تصور عام جداً بحيث لا يكون ما نسميه بالطبيعة أو النظام ، لعالمنا اليومى ، سوى مثال جزئى له ، وإنْ شئنا الدقة فإن الموضوعية ينبغى أن تُعرّف من منظور تصور عام للنظام ، وليس من منظور نظام عالمنا الجزئى إذ من الممكن أن نتصور أنه يوجد فى مكان ما نظام نسقى من الأحداث تختلف قوانينه اختلافاً تاماً عن القوانين التى نألفها . قد يكون هناك عالم يحل فيه الطرد الكلى المتبادل ، محل الجاذبية الكلية ، وتؤدى فيه الحرارة ، على الدوام ، إلى تجمد الماء ، كما تؤدى البرودة ، على الدوام ، إلى الغليان . والتجربة فى مثل هذا العالم منظّمة من منظور ذلك النظام الذى لابد أن يكون موضوعياً فى ذلك النظام .

لكن لو أننا حصرنا أنفسنا هنا فقط فى عالم تجربتنا اليومية ، فربما لاحظنا أن العالم الواقعى الحقيقى ، من الناحية الموضوعية ، هو ما نسميه بنظام الطبيعة أعنى نسق الأحداث المنظّمة الممتدة فى سلسلة الزمان فى الماضى الموغل الذى لا نستطيع أن نعرف بدايته ، والذى سوف يمتد إلى مالا نهاية فى المستقبل ، وتجاربنا المنظمة من منظور نظام

---

١) هذه الوجهة من النظر متضمَّنة ، على الأقل ، فيما قاله " بروفسور " برود " عن الثعابين والفئران التى يراها المخمور (انظر فيما سبق ، فهو يشير الى أننا نصف تلك المخلوقات بأنها من خلق الهذيان ، لأنها لا تُحدث الآثار التى تحدثها تلك الحيوانات دائما ، إذا ما كانت واقعية حقيقية . فلو أنها كانت واقعية وحقيقية ، لكان لابد أن نتوقع وجود أثر لكلب من كلاب الصيد أو لنمس أو بعض الجبن المقضوم ، أو اختفاء القمح من الصوامع .. الخ . غير أننا لا نجد شيئاً من ترك الآثار فى غرفة نوم الأشخاص الذين يعانون من هذيان المخمورين (برود المرجع السابق ص ١٩٥) . وهكذا تكون تجربة الفئران والثعابين ، باختصار ، مشتّتة غير منظمة فى علاقاتها الخارجية . (المؤلف) .

ذلك العالم هى التى نسميها موضوعية . أما تلك الأحداث المشتتة غير المنظمة داخلياً أو خارجياً ، بمعنى أنها تخرق قوانين نظام ذلك العالم ، فهى التى نسميها ذاتية . ومن أمثلتها الأحلام ، والهلوسات والهذيان . (هناك بالطبع تفرقة بين الأحلام والهلوسة أو الهذيان ، لكن طبيعة هذه التفرقة لا تعنينا هنا ، لأنهما بنفس المعنى ذاتيان أى بالمعنى الذى شرحناه الآن تواً) . ولابد لنا أن نعترف بأن مفهوم نظام العام ليس نتيجة ، ولا يمكن أن يكون نتيجة لذهن واحد مفرد ، ولا يمكن أن يقوم على أساس تجربة فرد واحد مفرد . وإنما هى نتاج لجميع التجارب البشرية ، التى تمتد إلى الوراء فى أغوار الماضى البعيد . وهذا هو السبب فى أن العمومية ، وقدرة جميع الأشخاص على المشاركة فيها ، وإمكان التحقق من صحتها على نحو عام ، ذلك كله جزء - وليس أكثر من جزء - من معيار الموضوعية . وسوف نشرح ذلك شرحاً وافياً .

الهلوسة والهذيان ، والأحلام هى باستمرار مشوشة وغير منتظمة ، بمعنى أنها تخرق قوانين الطبيعة بإحدى طريقتين أو بهما معاً . فما يحدث فى الحلم قد يكون فى ذاته كسراً للقانون الطبيعى . وهكذا فإن القِدْر الحقيقى الموضوع على النار يغلى باستمرار ، لكن القِدْر فى الحلم قد يوضع على النار فيتجمد ماؤه . وربما نقول : " أى شئ يمكن أن يحدث فى الحلم " . وهذا يعنى أن ليس على الحلم أن يطيع قوانين الطبيعة فى حين أن التجربة الموضوعية تفعل ذلك . ولو أكدَّ لنا شخص ما أنه رأى مياة القِدْر تتجمد عندما توضع على القِدْر فربما قلنا له " لابد أنك تحلم " . وهذا مثال للتجربة التى يُحكم عليها بأنها ذاتية لأنها غير منظَّمة فى علاقاتها الداخلية أو داخل حدودها الخاصة .

غير أن الحلم قد يكون أحياناً منظماً تنظيماً تاما داخل ذاته ، دون أن يرتكب خرقا للقانون الطبيعى . لكنا سنجد فى هذه الحالة أن كسر القانون الطبيعى يحدث فى العلاقات الخارجية التى تحيط به على نحو مباشر ، فإن كسر القانون يحدث عند حواف الحُلم ، إنْ صحَّ التعبير ، على الحدود بين النوم واليقظة . فأنا ، مثلا ، أذهب إلى فراشى فى الولايات المتحدة ، وأحلم أننى أسير فى شوارع " لندن " التى أعرفها ، وهناك ألتقى بأخى وأتناقش معه . ثم أستيقظ فأجد نفسى مرة أخرى فى أمريكا . فلا شئ داخل الحلم غير منظّم بأية

طريقة : فالشارع ، والمشى ، والحوار مع شقيقى - أمور يمكن كلها أن تحدث ، وهى طبيعية جداً . لكن مالا يمكن أن يحدث ، ولو أنه حدث لانطوى على خرق للقانون الطبيعى ، هو انتقالى من فراشى من أمريكا إلى شوارع لندن دون أن أعبر المسافة بينهما ، ثم عودتى مرة أخرى إلى فراشى بطريقة خارقة . وقد يكون من الممكن طبعاً أن نفسر ذلك بطريقة أخرى غير افتراض أن يكون الحلم تجربة معينة - رغم صعوبة تجربة الحلم كله التى ذكرناها الآن تواً - أبدو فيها أنا نفسى كما لو كنتُ قد انتقلتُ فجأة من أمريكا إلى لندن . فقد أخلد إلى النوم فى أمريكا ، وأقع فى غيبة الإغماء الجامد ، وأنتقل ، بغير وعى ، عبر المحيط الاطلنطى وأستيقظ فى لندن ، ثم فى غيبة إغماء أخرى أعود أدراجى إلى أمريكا ! لكنا عندما نقول أنَّ ذلك لم يحدث ، وإنما كنتُ أحلم ، فإن جزءا من معنى ذلك ، أن ما يبدو أنه قد حدث لا يُفسّر فى الواقع بأية سلسلة من الأحداث الطبيعية المنظمة .

لم يبق ضرورياً لإكمال النظرية سوى أن أبيّن فحسب الدور الذى تلعبه فيها العمومية ، أو الاتفاق العام للتجارب ، ولماذا لا يكون هذا الاتفاق بذاته كافيا لتفسيرها ، رغم أنه جزء من معيار الموضوعية . وطبقا لوجهة نظرنا فإن القول بأن التجربة موضوعية ، يعنى أنها مُنظّمة . لكنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت جزءا من النظام النسقى للعالم . وسوف نجد أن أية تجربة أخرى تكون غير منظّمة فى علاقاتها الداخلية أو علاقاتها الخارجية أو فيهما معا . والآن : فإنَّ نظام العالم ، طالما أنه سلسلة من الأحداث تمتد من أغوار الماضى البعيد إلى المستقبل اللامحدود فإنه يجاوز تجارب أى ذهن فردى . والدليل على ذلك هو دليل الجنس البشرى كله . ليس ثمة سوى نظام عالم واحد (على قدر ما نعلم) تشارك فى إدراكه جميع الموجودات البشرية بطريقة تكون فيها جميع النوافذ مفتوحة إنْ صحَّ التعبير ! وليس ثمة كثرة من نسق الأحداث المنظمة ، لكل فرد . ومن ثَمَّ فإن التجربة التى تكون خاصة تماماً ليست تجربة موضوعية ، لا لأنها خاصة ، وانما لأنها بما أنها خاصة ، فسوف توجد باستمرار على نحو غير منظّم .

وما ينبغى علينا تفسيره بصفة خاصة : هو لماذا لا تكفى الواقعة المحض التى تقول أنَّ جميع الناس يتفقون فى تفسيرهم للتجربة ، لتكون أساساً للموضوعية ؟ وهذا هو القصور

الذى نجده فى برهان الإجماع فى تطبيقه على التجربة الصوفية . وقد سبق أن أشرنا إلى أن أى تجربة يمكن أن تكون كلية وعامة وأن تكون سهلة المنال لكنها مع ذلك ذاتية . ولقد قدَّمنا أمثلة للسراب ، وتجارب " السانتونين " ، والرؤية المزدوجة . وما تكشف عنه نظريتنا هو أن هذه التجارب ذاتية ، لا لأنها خاصة - طالما أنها فى الواقع ليست خاصة - بل لأنها غير منظّمة . فلنأخذ حالة الرؤية المزدوجة . فليس من غير المنظّم أن الانسان إذا ما ضغط على نصف العين رأى الأشياء مزدوجة . لكن من غير المنظّم أن الضغط على نصف العين يحدث ازدواجاً موضوعياً للأشياء . فليس ثمة قانون من قوانين الطبيعة تُدرج تحته هذه الظاهرة ويفسرها . بل على العكس فطبقا لكل القوانين السببية المعروفة ، فإنَّ ضغط المرء على نصف عينه لا يؤثر على الأشياء التى يراها . ومن ثمَّ فإن التجربة التى يمر بها أعنى : مظهر الازدواج ، تتعارض مع القانون الطبيعى . ولهذا فهى غير منظّمة ، وهى لهذا السبب ذاتية .

طالما أنَّ النظام هو معيار الموضوعية ، فإنَّ علينا الآن أن نطبقه على الحالات الصوفية للوعى حتى نتأكد مما إذا كانت موضوعية . فهل التجارب الصوفية منظّمة بالمعنى المطلوب ؟ إنَّ تعريف النظام هو الاقتران المتواصل لعناصر الخبرة التى يمكن أن تتكرر . والتعريف لا يذكر شيئاً عن التجربة الحسية ، وهو مستقل عنها تماما . وهو سوف ينطبق على أى نوع من التجارب . إنَّ نظام وموضوعية المحتويات الحسية سوف يعنى الاقتران المتواصل لعناصر خاصة بالتجربة الحسية . ونظام وموضوعية المحتويات غير الحسية سوف يعنى الاقتران المتواصل لعناصر خاصة بالتجربة غير الحسية . ومن ثمَّ فإن علينا أن نسأل ، ببساطة ، عما إذا كانت التجارب الصوفية منظّمة بهذا المعنى . سوف نتناول أولا ، ببساطة ، عما إذا كانت التجارب الصوفة منظّمة بهذا المعنى . سوف نتناول أولا النوع الانطوائى من التجربة الصوفية ، فهى تجربة غير حسية مادامت جميع الإحساسات والصور قد استبعدت منها ، فهل هى تتألف من اقترانات متواصلة لعناصر التجارب غير الحسية ؟ من الواضح أن الجواب بالنفى . لأن ذلك يتطلب أن يكون بداخل التجربة الا نطوائية كثرة من العناصر الجزئية للتجربة . فى حين أن جوهر التجربة ذاتها هو أنها لا تشمل على تمايز ولا اختلاف ، فهى تخلو من كل كثرة . فلا تمايز بين العناصر أو الأحداث بين النماذج المتكررة التى

يمكن تعقبها . وبذلك ينهار زعم الموضوعية الذى تزعمه التجربة الانطوائية فهى لا يمكن أن تكون موضوعية . غير أنه ينبغى على الشاك أو الناقد أن لا يتسرع عند هذه النقطة فيظن أنه انتصر . لأننا سوف نجد أنه ، على الرغم من أن التجربة ليست موضوعية ، فإنها ليست كذلك ذاتية . والواقع أن أمامنا طريقاً طويلاً ينبغى علينا أن نقطعه قبل أن نحدد وضعها .

ولكى نرى ذلك فإنَّ علينا الآن أن نطبق على التجربة معيار الذاتية ، كما طبقنا عليها من قبل معيار الموضوعية . والتجربة تكون ذاتية ، بالمعنى الذى يكون فيه الهذيان والهلوسة والأحلام ، ذاتية ، لابد أن تنطوى على خرق إيجابى للقانون الطبيعى ، سواء من الناحية الداخلية أو الخارجية . وهى لابد أن تكون غير منظّمة ، ولا يكفى أن نقرر النتيجة السلبية وحدها وهى أنها تفتقر إلى النظام - وهى كل ما أظهرناه حتى الآن . التجارب الصوفية هى بالطبع أجزاء من النظام الطبيعى بنفس المعنى الذى تكون فيه الأحلام والهذيان والهلوسات أجزاء من هذاالنظام ، فهى لها أسبابها ونتائجها . وهى واقعة موضوعية من حيث أن هذا الشخص المُعيّن ، فى وقت معين ، وفى مكان معين ، كان له حلم ، أو هذيان ، أو مرّ بتجربة صوفية . غير أن اكتشاف ما إذا كانت التجربة من أى نوع ذاتية ، بالمعنى الذى يكون فيه الحلم ذاتياً ، أو موضوعية بالمعنى الذى تكون فيه التجربة الحسية الحقيقية ، موضوعية ، فإنَّ علينا أن ننظر إلى المضمون الداخلى للتجربة للنظر ما إذا كانت ، سواء فى ذاتها ، أو فى علاقاتها مع ما يقع خارج حدودها ، منظمة أو غير منظمة . ولو أننا طبقنا الآن هذا المعيار على التجربة الصوفية الانطوائية ، لوجدنا أنها لا يمكن أن تكون ذاتية ،بالضبط لنفس السبب الذى يُظهرنا على أنها لا يمكن أن تكون موضوعية ، فهىلا يمكن أن تكون غير منظمة داخل حدودها الخاصة ، كمثل الحلم بقِدّر الماء الذى يتجمد عندما يوضع على النار . لأنه ليس ثمة عناصر يمكن تمييزها بداخلها لتشكل تسلسلاً يعارض الاقتران المتواصل فى نظام العالم ، وفى الوقت نفسه لا يمكن أن يعارض النظام الطبيعى فى علاقاتها الخارجية : لأن ذلك يتطلب أيضا أن تتعارض العناصر الخاصة داخل التجربة مع العناصر الموجودة خارجها ، مثلما يتعارض وجودى فى لندن فى الحلم مع وجودى فى فراشى فى أمريكا ، دون أن أعبر المسافة التى تفصل بينهما . لكن لا توجد عناصر داخل التجربة

الانطوائية يمكن أن تتعارض مع أى شئ خارجها ، وينتج من هذه الاعتبارات أن لا تكون التجربة ذاتية .

لا يوجد ، فى الواقع ، شئ جديد فى النتيجة التى وصلنا إليها . وسوف نجد أن القضية التى تقول أن التجربة الصوفية لا هى ذاتية ، ولا هى موضوعية - هذه القضية هى نفسها نظرية صوفية أعلنها صراحة كل المتصوفية الفلاسفة - فهم لم يصلوا إليها عن طريق عملية استدلالية ، على نحو ما فعلنا فى هذا القسم . لقد شعروا حدسياً ، وببساطة ، أنها التأويل الطبيعى السليم لتجاربهم . صحيح أن ذلك يبدو متعارضاً مع ما وجدناه فى الفصل السابق من أنّ الإحساس بالموضوعية هو إحدى الخصائص المشتركة بين جميع أنواع التجربة الصوفية . غير أن الإحساس بالموضوعية هو فى الواقع عبارة فجة جداً ، رغم أنه كان من المناسب استخدامها فى مرحلة من مراحل التفكير . والحقيقة هى أن المتصوف يشعر باقتناع شديد أو مكثف بأن تجربته ليست مجرد حُلم ، بل هى شئ مطمور تماماً بداخل وعيه الخاص . وهو يشعر أنها تجاوز شخصيته الخاصة الضئيلة ، وأنها أعظم بشكل هائل من ذاته ، وأنها ، بمعنى ما ، تجاوز حدود فرديته إلى شئ لا متناه . وهو يعبّر عن ذلك بقوله - لأنه لا يجد كلمات أفضل - إنها " واقعية "و " حقيقية " بل هى الحقيقة الواقعية الوحيدة " .. الخ . ومن الطبيعى أن ينتقل من هذه الكلمات إلى القول بأنها " موجودة " خارج ذاته ، وأنها موضوعية .. الخ . وسوف نبذل أقصى ما نستطيع لتوضيح ذلك فى الخاتمة . وما يعنينا الآن على نحو مباشر ، هو أن نبيّن العبارة الأكثر دقة التى تقول أنّ التجربة الصوفية لا هى ذاتية ولا موضوعية . هل تنطبق نفس الحجج ونفس النتائج على النوع الانبساطى من التجربة الصوفية ؟ يبدو لأول وهلة أن هذه الحالة تختلف أتم الاختلاف ، لأنه يوجد فى هذه التجربة كثرة من العناصر التى يمكن التمييز بينها ، وهى عناصر موجودة فى مكان ما ، حتى إذا لم تكن تياراً زمانياً . فالمتصوف الانبساطى يدرك بحواسه البدنية أوراق الحشائش ، والأشجار ، والأحجار ، لكنه يدركها على أنها " كل واحد " . فهو يدركها على أنها متحدة ومتمايزة فى آن معاً . وبمقدار ما يدركها على أنها متميّزة ، فإنها تكون بالطبع من نوع العناصر التى يمكن تمييزها وهى التى تعرض النظام ، فالحشائش ، والأشجار ، والأحجار هى ببساطة جوانب موضوعية من النظام الطبيعى .

لكن يبدو لى أنه على الرغم من أن الحشائش ، والأشجار ، والأحجار هى موضوعية على هذا النحو ، فإن واحديتها ليست كذلك . إنَّ الكثرةأو التعدد فى التجربة ليست بما هى كذلك إدراكاً صوفياً ، وإنما الواحدية المدركة فى التجربة الانطوائية ، فهناك وحدة فى الداخل ، ووحدة فى الخارج . لكن ليس ثمة وحدتان ، بل وحدة واحدة . وتلك هى بالقطع الدعوى الصوفية . وعلى أية حال فالوحدة الخارجية ، مثل الوحدة الداخلية ، لا يوجد فيها كثرة عناصر ولا أحداث . ومن ثمَّ فإن نفس الحجج يمكن أن تنطبق عليها ، كما تنطبق على التجربة الانطوائية ، ولابد أن نستخرج منها التجربة نفسها : فلا هى ذاتية ، ولا هى موضوعية .

ثانيا : تجاوز الذاتيـــــة :

على الرغم من أن برهان الإجماع لا يُظهرنا على أن تجارب الصوفية موضوعية ، كما زعم بك Bucke ، ووليم جيمس ، وعدد كبير غيرهم من الكُتاب ، بما فى ذلك " بروفسور برود Broad " ومع ذلك فقد أدى بنا إلى إحدى النتائج الهامة جداً . فهو دليل واضح على أن المتصوفة ليس لديهم ، بأية طريقة أساسية ، سوء تأويل لتجاربهم . إن الشاك قد يؤكد أنه على الرغم من أن المتصوف قد يعتقد أنه كبت جميع الإحساسات ، والصور ، والأفكار العقلية ، فإنَّ ذلك فى الواقع لا يمكن أن يكون صحيحاً . ولابد أن نرد على ذلك بقولنا ، إننا إذا ما كان لدينا رواية واحدة من شخص يزعم أنه قد وصل إلى تجربة باللاتمايز واللااختلاف تماما ، فإننا نكون على حق عندما ننظر إلى هذه الرواية بشك كبير ، فعلينا أن نفترض أننا لابد أن نكون قد ارتكبنا خطأ ما . لكن إذا كان لدينا عدد كبير جداً من هذه الروايات ومن مصادر مستقلة ، تؤكد الرواية الأولى فإن شكنا ينبغى أن يتضاءل ، فإذا ما وجدنا أن هذه المصادر المستقلة تأتى من عدد كبير من الثقافات المختلفة ، والعصور ، وبلدان العالم : من الديانة الهندوسية القديمة ، ومن مسيحية العصور الوسطى ، ومن الفرس ، والعرب ، ومن الديانة البوذية فى الصين ، واليابان ، وبورما ، وسيام ، ومن المثقفين فى أوروبا الحديثة وأمريكا ، فسوف يكون ذلك اتفاقاً بعمق يرقى إلى مستوى الدليل القوى على أن التجارب ليس فيها تزييف فى روايتها وإنما هى بالضبط كما رواها المتصوفة تماماً .

ولو قبلنا ذلك فإننا سوف ننظر مرة أخرى فى التجربة الانطوائية ، وسوف نجد أنها على الأقل فى الغالبية العظمى من تجارب التراث الصوفية تُروى على أنها تجربة تجاوز الذات . فبعد أن يكبت الفرد المحتوى الذهنى التجريبى كله ، يصل إلى وحدة خالصة ، إلى وعى خالص ، هو أيضا أنا خالص ، وربما افترضنا أنَّ ما وصل إليه على هذا النحو هو أناه الفردية الخالصة . لكنه يروى واقعة أبعد من هذه الذات ، تبدو فى البداية أنها ذاته الخاصة ،وأنه يمرّ بتجربة ذاته . وقد أصبحت فجأة متحدة مع ، أو فُنيت فى ، ذات كلية لا متناهية ، إذ تذوب جدران الحدود التى تفصل الذات ، ويجد نفسه وقد تجاوز ذاته بحيث يصبح مدمجاً مع وعى كلى بغير حدود . وهذا الوجه من التجربة الصوفية قد تأكد فى القسم الذى تحدثنا فيه عن فناء الفردية فى الفصل السابق . والنتيجة التى يستخلصها الصوفى ، وهى ليست بطريقة النتيجة التى نصل إليها بالاستدلال ، بل هى شئ يمر بتجربته مروراً مباشراً ، هى أنَّ ما وصل إليه ليس مجرد أناه الفردية الخالصة بل الأنا الخالص للعالم ، أو بعبارة أخرى إنَّ ذاته الفردية والذات الكلية متحدتان بطريقة ما . وتلك هى النتيجة المستخلصة صراحة من الأوبنشاد ، لكن اللاهوتيين المؤلهة اعترضوا عليها على أساس أنها تنطوى على نفس الهرطقة الموجودة فى وحدة الوجود . لكن نظرا للأسباب التى ناقشناها فإنه لا يمكن النظر إلى الأنا الكلى على أنه موضوعى إذ طالما أنه يتجاوز الفرد فإنه لا يمكن النظر إليه على أنه ذاتى كذلك .

نحن مضطرون جميعاً - متصوفة وغير متصوفة على السواء - إلى النظر إلى التفرقة بين الذاتى والموضوعى على أنها تفرقة مطلقة ، بمعنى أنه يستبعد منها الحد الأوسط . ومن ثمّ فإن الصوفى الذى يشعر أنه وصل إلى ملامسة ما هو خارج الذات وما يجاوزها ، فإن من المحتمل جداً أن يُعبّر عن ذلك باستخدام عبارت تتضمن أن الذات الكلية هى حقيقة واقعية موضوعية . وأنا هنا أؤكد ذلك ، على الرغم من أن الصوفى قد يكون له ما يبرره فى الاعتقاد بوجود ذات كلية مفارقة ، ومع ذلك فهناك خطأ مؤكد فى طريقته فى الحديث إذا ما أكد أن لها وجوداً موضوعياً مفارقاً . ولابد لنا أن نقتنع فى الوقت الحاضر بالنتيجة التى تقول أنَّ وضعها يجاوز الذات . أما إذا كان هناك شئ يمكن أن يُقال ، ويكون أكثر تحديداً وأشد إقناعاً ، فذلك ما سوف نناقشه فى أقسام تالية من هذا الفصل .

وفى استطاعة القارئ الناقد أن يقول أنه لا يستطيع - كما تزعم الملاحظات السابقة - أن يقبل أو يقتنع بعبارة المتصوف التى تقول أنَّ تجربته نفسها تجاوز الذاتية . إفرض أن القارئ وافق - على مضض - على أن برهان الإجماع والاستقلال للمتصوفة فى ثقافات كثيرة مختلفة ، وعصور ، وبلدان .. الخ قد أظهر أنهم لم يزيفوا تجاربهم ، ومع ذلك فإن هذا الاتفاق يقوم على الزعم بأن التجربة قد نُظر إليها على أنها مجرد واقعة سيكولوجية تحدث داخل ذاتية ذهن المتصوف . والآن يطلب من القارئ أن يوافق على أن التجربة نفسها تذهب إلى ما وراء ذاتها إلى اللاذاتية . وسوف يعترض ، بغير شك ، بأنه سيكون أسهل كثيراً وأفضل كثيراً ، أن يرى ما إذا كان فناء الفردية التى يتحدث عنه المتصوف ويقول أنه يشعر به لا يمكن تفسيره بافتراض تأويلى لا ينطوى على القفزة الهائلة ، وهى قفزة التسليم بوجود أنا كونى خالص . ألا يحدث مثلا فى التجارب العادية تماما ، أننا كثيراً ما نفقد كل وعى بالفردية ، وننسى أنفسنا وتضيع ذواتنا للحظات عندما يستغرقنا بحث رائع يستحوذ على الانتباه ؟ ألا يمكن أن يُفسَّر شعور الصوفى بضياع الفردية بطريقة مشابهة تماما ؟

لا شك أن لهذا الاعتراض وزناً كبيراً ، مالم يكن هناك اعتبار أبعد لم نكشف عنه بعد . هناك استدلال لم يقل به أحد من المتصوفة ، على ما أعلم ، ولا من غيرهم ، بل حتى لم يع به أحد ، لكن بشرط أن نقبل مقدمته ، سوف يكون حاسماً فى دعم وجهة النظر التى يقول بها الصوفى ضد وجهة نظر الشاك . وتقول المقدمة أنَّ الصوفى قد استبعد جميع المحتويات التجريبية من وعيه ، وشعر بوعى خالص هو أناه الفردية الخالصة . وهذه المقدمة لم تذهب أبعد من ذاتيته . لكن ما أن نسلّم بذلك ، فسوف نجد أنه من المستحيل منطقياً أن يقف عند هذا الحد ، وإنما نحن مضطرون إلى التسليم بأن الأنا الفردى الخالص هو فى الحقيقة ، ليس فرديا فحسب وإنما هو فردى وكونى . ويسير الاستدلال على النحو التالى :-

إفرض أن شخصين " أ " و " ب " كَبتَ كل منهما فى داخله المضمون الذهنى الخاص به ، ومن ثمَّ بلغ كل منهما الوعى الصوفى لأناه الخالصة . أيكون الموقف فى هذه الحالة هو أن" أ " وصل الى الأنا الخالص الخاص بـ " أ " وأن " ب " وصل إلى الأنا الخالص الخاص بـ " ب " ، بحيث يكون لدينا فى هذه الحالة اثنان من الأنا الخالص منفصلان ؟ الجواب الطبيعى المتوقع لابد أن يكون بالإيجاب : نعم . لكن لو صَّح ذلك فلابد أن يكون

هناك شئ هو الذى يفصل ويميّز أنا " أ " عن أنا " ب " . أعنى مبدأ ما للقسمة أو التفريد يجعلهما كيانيين متمايزين فما هو مبدأ التفريد هذا ؟

دعنا أولا نتساءل ما هو مبدأ التفريد الذى يفصل بين ذهنين فى الحياة المألوفة . ذهنان لم يحاولا أو يبلغا أى وعى صوفى بل يعملان فى مستوى تجربة الحياة اليومية . ما الذى يجعل ، مثلا ، ذهن مؤلف هذا الكتاب مختلف عن ذهن القارئ ؟ لو طرح هذا السؤال لا عن الأذهان بل الأبدان عند المؤلف والقارئ ، لكان الجواب بسيطا للغاية ، فالمبدأ الاساسى للتفريد هنا هو المكان . أى أن المسافة المكانية تفصل بين الجسدين وتجعلهما كيانيين متمايزين . ولا شك أن ذلك إسراف فى التبسيط ، فحيثما يعيش شخصان فى فترتين مختلفتين ، فإن الزمان - مثل المكان - يفصل بينهما . وكذلك قد تدخل الكيفيات المادية المختلفة فى عملية التفريد والاختلاف . فقد يكون شعر المؤلف أبيض بينما شعر القارئ بنيا . لكنا نستطيع أن نتجاهل هذه التعقيدات ، ولا نركز إلا على المبدأ الأساسى للتفريد والاختلاف الذى هو المكان فى هذه الحالة .

لكنا هنا نتساءل فقط عن مبدأ القسمة بين ذهنين لا بين جسمين . وربما كان أول اعتراض يثار هو أننا لا نستطيع أن نطرح مثل هذا السؤال إلا إذا افترضنا ثنائية بين الذهن والبدن . وأنه يمكن الاعتراض على مثل هذا الفرض . غير أن ذلك عبارة عن سوء فهم للمشكلة . فالسؤال لا يفترض أية نظرية على الإطلاق ، ثنائية كانت أم واحدية للعلاقة بين الذهن والبدن . إنه لا يفترض إلا إمكان الحديث والتفكير بوضوح بألفاظ " ذهنية " و " استبطانية " على نحو ما نتحدث بالألفاظ المادية سواء بسواء . إنه يزعم أنه ليس بغير معنى أن نتحدث عن أفكار المرء الداخلية وعن مشاعره ، وأن العبارات التى تقال عنها ، ليست ، ببساطة ، عبارات عن البدن . على الرغم من أنه توجد ، بغير شك ، صلة وثيقة جداً بينهما . ولا يتضمن سؤالنا أية نظرية على الإطلاق ، كما أنه لا يتضمن إنكاراً لأية نظرية . إنه لا يتحرك على مستوى النظرية بل على مستوى التجربة أنه عبارة بسيطة عن واقعة نمّر بتجربتها وهى أن المرء يستطيع أن يتحدث حديثاً معقولا عن أفكاره ، ومشاعره ، ومقاصده ، ورغباته .. الخ . وأنه عندما يفعل ذلك فإنه لا يتحدث عن المعدة ، أو الرئة ، أو

المخ . وفى استطاعتنا الآن أن نعود الى سؤالنا ونسأل : ما هو مبدأ التفريد الذى يميّز بين ذهنين يعملان معا على مستوى تجربة الحياة اليومية ؟

لو أننا استبعدنا الاختلافات البدنية ، فيبدو واضحاً بالنسبة لى أنه لن يكون هناك سوى ظرف واحد هو الذى يميّز ذهنا عن ذهن آخر ، وأعنى به أن كل ذهن يحتوى على تيار مختلف من الوعى ، أو تيار مختلف من التجارب والمعنى واحد . سوف نجد أن المكونات ، فى أى فترة من فترات الزمان التى تكوّن السيرة الذاتية الداخلية بـ " أ " كالإحساسات والصور ، والأفكار ، والانفعالات - تختلف عن مكونات السيرة الذاتية الداخلية ل " ب " ولسنا بحاجة إلى أن نزعج أنفسنا كثيراً باللغز المحيّر عندما يقول " أ " و " ب " فى حديث مشترك أنهما ينظران إلى " نفس " الشئ المادى ، فهل يكون لديهما بالفعل إحساس واحد أو إحساسان منفصلان وإنْ كان متشابهين ؟ لأنه سواء أكان هناك فى مثل هذه اللحظة الزمنية تقاطع فعلى بين تيارين من الوعى ، أو مجرد تشابه فحسب ، تظل الحقيقة باقية وهى أن جانبا كبيراً من المحتويات الذهنية لـ " أ " يستمر فى معظم المدة متميّز تماماً عن تيار " ب " . وذلك ، على قدر ما أرى ، هو الشئ الوحيد الذى يميز ذهن أى إنسان عن غيره من الناس . وبعبارة أخرى ، تتمايز الأذهان الواحد منها عن الآخر بمحتواها التجريبى ولا شئ غير ذلك . وينتج من ذلك أنه إذا كبت " أ " و " ب " بداخلهما جميع المحتويات التجريبية ، فلن يبقى ثمة شئ أيا كان نوعه يمكن أن يميّز بينهما ويجعلهما اثنين . وإذا ما وصل " أ " و " ب " إلى الوعى الصوفى للأنا الخالص ، فلن يكون هناك شئ يميّز بينهما ويجعلهما اثنين من الأنا الخالص .

لو أننا استخدمنا تفرقة الفيلسوف بين الأنا الخالص والأنا التجريبى ، لوجدنا أن ما ينتج من ذلك هو أنه توجد كثرة من الأنا التجريبى فى العالم ، لكن لا يمكن أن يكون هناك سوى أنا خالص واحد . ومن هنا فإن الصوفى الذى وصل إلى ما يبدو لأول وهلة أنه أناه الخالص التجريبى ، فإنه فى الواقع يصل إلى الأنا الخالص فى العالم ، أى الأنا الكونى الخالص .

وذلك يفسر ، ويتفق مع ، تجربة العلو الذاتي التي يرويها المتصوف باستمرار . إن تجربة الصوفي مع الاستدلال النظري المستقل تماما للفيلسوف تلخصان معا الاتفاق على نتيجة واحدة ويدعم بعضها بعضا . وإذا لم تكن المسألة مسألة استدلال نظري ، فإن الناقد الشاك يمكن أن يستبعد الشعور بالعلو الذي يمر المتصوف بتجربته ، وغياب الهوية الشخصية في " وجود لا حد له " حسب رواية " تنسون " ، واختفاء الأنا وفناءها في " البركة الكلية " حسب رواية " كويستلر " ، والتجارب نفسها التي رواها المتصوفة المسيحيون ، وصوفية المسلمين بلغتهم اللاهوتية ، ومتصوفة الهندوسية والبوذية بلغة ومصطلحات تتناسب مع ثقافاتهم ونظرياتهم الخاصة - ويمكن للمتصوف أن يستبعد ذلك كله بالالتجاء إلى القول بأن الشخص المستغرق في موضوع يشد انتباهه تماما ينسى نفسه . ومثل هذه الحقيقة السيكولوجية الواضحة الشائعة سوف تبدو في أية حالة - على الأقل بالنسبة للمؤلف - غير كافية تماما لتفسير التجارب التي يمر بها الصوفية ، وهي تجارب غير عادية ، وغير مألوفة ، بل شاذة في الواقع . لكن يبدو أنه من الأفضل الاعتماد على البرهان الاستدلالي الذي اكتشفناه ونعرضه في هذا القسم .

الذات الكلية ، إذن ، هي تلك التي يصل إليها المتصوف ، ويمكن أن يتحد معها . غير أن المشكلة في هذه الحالة تكمن في معنى كلمة هي في هذه العبارة ، فهي لا يمكن أن تؤخذ بمعنى " يوجد " ، طالما أن ذلك يجعلها موضوعية . لكن لابد لنا أن نبقى ، الآن ، على الأقل ، مع النتيجة التي تقول أنها تجاوز الذاتية لكنها مع ذلك ليست موضوعية ، مرجئين تصفية الحساب مع المشكلات التي تنطوي عليها إلى قسم لاحق .

يمكن أن نتناول الآن باختصار السؤال الذي طرحناه في الصفحات السابقة ، عما إذا كان الواحد في التصوف الانبساطي هو نفسه الواحد في التصوف الانطوائي ، كما يسلم بذلك المتصوفة دائما . لقد سبق أن ذكرنا أن توحيد الصوفي لهما يفترض مقدما أن تجربته موضوعية ، ومن ثم لا يمكن مناقشته قبل أن تحسم هذه المشكلة أولا . ولقد انتهينا الآن إلى أنه على الرغم من أن " الموضوعية " هي الكلمة الخطأ التي تستخدم ، فإن تجربة الصوفي تجاوز في الواقع ذاتيته ، وهذه تكفي لإمكان التوحيد بين الواحد الداخلي والخارجي ، إذا ما

كان هناك أساس جيد لكي يفعل ذلك ، فهل هناك ، بغض النظر عن افتراض الصوفي الحدسي غير الاستدلالي أي مبرر للتوحيد بينهما ؟ ربما قلنا أن افتراض أن الواحدين الاثنين هما في الحقيقة واحد هو افتراض طبيعي جداً ، ومن المحتمل أن يكون صحيحاً . وربما تركناه عند هذا الحد . وإن كنا نستطيع الآن أن نكون أكثر تحديداً من ذلك . لأن البرهان الذى بيّنا الآن توا على أساسه أن الأنا الخالص للفرد متحد من الأنا الخالص للعالم ، يمكن أن يُستخدم كذلك لبيان أن الواحد في التجربة الانبساطية متحد مع الواحد في التجربة الانطوائية ، لأنه طالما أنهما معاً فارغان من أي محتوى فليس ثمة ما يشكل مبدأ للتفرد بينهما . إذ كما لاحظنا فيما سبق فإن الاشياء الحسية التي تدركها التجربة الانبساطية على أنها " الكل واحد " ليست هي نفسها أجزاء الواحد في التجربة الانبساطية الذى هو في ذاته لا تمايز فيه ولا مضمون له .

ثالثا : الشعور بالموضوعيـــــة :

سوف أدرس بايجاز في هذا القسم ما إذا كان الاقتناع الذاتي بالموضوعية أو الحقيقة الواقعية التي يشعر بها الصوفي ، ينطوى على أى قدر من الاقناع لغير الصوفي . إنَّ الفلاسفة يميلون إلى القول بأن ما يشعر به الصوفي عن يقين ، مهما كان مقنعاً بالنسبة للمتصوف ، ليس له أى وزن عند غير المتصوف . فالناس لديهم مشاعر ذاتية قوية باليقين عن جميع الأشياء . ومع ذلك فقد يكون ذلك مجرد وهم وضلال .

غير أن معالجة الموضوع على هذا النحو فيها فروسية أكثر مما ينبغي ، ذلك لأن شعور الصوفي يختلف اختلافاً تماماً عن مجرد النزوة أو التمسك العنيد للرأى الشخصي أو الرأى المبتسر ، فهو - بخلاف الآراء المبتسرة - كلي يجاوز الذاتية ، بمعنى أنه يتعلق بنوع مُعيّن من التجربة عند مَنْ مرّ بهذه التجربة . (ونحن لا نظن أن الحالات المؤقتة تحدث عندما يكون لصاحب التجربة شكوك لفترة قصيرة من الوقت مثل حاكوب بوهيمي) . ومن هنا فلابد من تفسير اليقين الصوفي ، على الأقل ، على أنه ظاهرة سيكولوجية .

وكثيراً ما بُذلت محاولات لتفسير هذه الظاهرة على أساس افتراض أنها تقوم على اللاشعور ، مع افتراض أن التجربة الصوفية تأتى من هذا اللاشعور . ومادام اللاشعور يقع خارج الذهن الواعى ، فان صاحب التجربة يشعر أنه قد سيطر عليه ما هو خارج ذاته . غير أن الصوفى قد يُسلّم أن تجربته تأتى من خلال اللاشعور ، لكنه يصر مع ذلك أن مصدرها النهائى ، يجاوز اللاشعور كما أنه خارج نفسه أيضا . وقد لا يكون اللاشعور سوى أنبوبة يصل منها الفرد إلى حقيقة واقعية تجاوزه تماما .

ويبدو أن هناك تفسيراً للشعور بالحقيقة الواقعية أشد عمقا وأكثر أهمية من هذا التفسير . لقد أشرنا بالفعل فيما سبق أن هذا الشعور بالحقيقة الواقعية هو جزء من التجربة الصوفية نفسها ، وليس تأويلا عقليا لها . والعلو على الذات فى التجربة هو نفسه تجربة وليس فكراً : انه التجربة بفناء الفردية ، واختفاء ، " الأنا " ، وتجاوزها لذاتها فيما أسماه " كويستلر " بالبركة الكلية " . علينا أن نُسلّم ، كالمعتاد بالطبع ، أنه لا يوجد خط فاصل وحاسم بين التجربة والتأويل . غير أن الاعتبارات التى قد مناها فى القسم الثامن من الفصل الثانى ، تُبيّن بما لا يدع مجالا للشك أن فناء الفردية هو تجربة يمر بها الصوفى بالفعل . والآن فإن القول بأن العلو الذاتى هو جزء من التجربة نفسها هو السبب فى أن الصوفى يكون على يقين مطلق من حقيقتها بعيداً عن أى احتمال فى محادلته فى ذلك . إنّ تأويل التجربة يمكن الشك فيه ، لكن التجربة نفسها لا يمكن الشك فيها .

ليس ذلك تفسيراً سيكولوجياً فحسب لشعور الصوفى باليقين ، وإنما هو تبرير منطقى له أيضا . ويظهرنا ذلك على أن ما يقوم به الفيلسوف ، عادة ، من رفض حاف للقيمة الثابتة لهذا الشعور ، ليس له ما يبرره . وباختصار فإن شعور الصوفى باليقين يزود غير الصوفى بالفعل ببرهان إضافى لصالح تجاوز الذاتية . وليس فى استطاعتنا أن نشك فى أن الصوفى يمر بتجربة الحقيقة الواقعية ، اللاذاتية لنفس السبب الذى يجعلنا لا نستطيع أن نشك فى تجربة الإنسان بنظام مُعيّن .

وهذا البرهان يخضع بالطبع لشـرطين لابـد أن يُدخـلا عنصـر الشـك مـن جديـد أثنـاء التطبيق العملى . ويعتمد الشرط الأول على افتراض أننا نستطيع أن نميّز بوضوح بيـن التجربـة والتأويل . ويعتمد الشرط الثانى على إفتراض أن الصوفـى لـم يسـئ وصـف تجربـة عـن عمـد ووعى .

وهذه الاعتبارات سـوف تقلـل ، إلـى حـد مـا ، مـن قـوة الاقنـاع فـى البرهـان لكنهـا لا تدمره تماما .

رابعا : المونادية الصوفيـــــــة :

سبق أن تحدثتُ عن " التراث الصوفى الرئيسى " على أنه يـأخذ بوجهـة النظـر القائلـة بأن الذات الفردية تجاوز نفسها فـى التجربـة الصوفيـة الانطوائيـة ، لتتحـد مـع اللامتنـاهى أو الذات الكلية . ومع ذلك فهناك أقلية ضئيلة ، على حين أنها تقبل الواقعة السيكولوجية للتجربة الانطوائية ، تصور على أنه لا يوجد علو فى الذات الفردية . وهذا الـتراث لا ينكـر بـالضرورة أن التجربة تشتمل على شعور بعلو الذات ، لكنه ينكر أن يحدث ذلـك بـالفعل . وهـو يفسـر الشعور بعلو الذات على أنه وهم وضلال .

ويمكن أن نسوق كمثال على ذلك النص الآتى من مارتن بوبر : (١)
" عرفتُ ، معرفة جيدة ، من تجربتى التى لا تُنسى ، أن هناك حالة تتلاشـى فيهـا قيـود

---

١) مارتن بوبر Martin Buber (١٨٧٨ - ١٩٦٥) فيلسوف وجودى اسـرائيلى ولـد فـى فينـا ، ثـم هاجر إلى اسرائيل عام ١٩٣٨ بعـد أن أجبره النـازى على التخلى عـن أسـتاذية الديـن المقـارن فـى فرانكفورت فهـاجر إلـى القـدس وهنـاك قـام بتدريس الفلسـفة الاجتماعيـة فـى الجامعـة العبريـة مـن ١٩٣٨ حتى عام ١٩٥١ . دافع عن الفكـر اليهـودى القديـم بمصطلحـات معـاصرة . كتابـه " الأنـا والأنت " عام ١٩٢٣ حوار مباشر بين الإنسـان والله ، كـان لـه أثـر كبـير علـى اللاهـوت اليهـودى والمسيحى . (المترجم) .

الطبيعة الشخصية للحياة وتمر بتجربة واحدة غير منقسمة . لكنى لا أعرف ما الذى تتخيله الروح طواعية ، وما الذى تضطر إلى تخيله - (وهو ما فعلته روحى ذات مرة) - وإننى بذلك قد بلغتُ اتحاداً مع موجود أول أو مع الألوهية ... وبوصف أمين لفهم مسئول فإن هذه الوحدة ليست سوى وحدة روحي التى وصلت إلى " الأنا " الأساسى فيها ... وهكذا لم يكن لروحى أى اختيار سوى فهمها على أنها بغير أساس . غير أن الوحدة الأساسية لروحى تجاوز بالقطع كل كثرة قد وصلت إليها حتى الآن عن طريق الحياة ، وان لم تجاوزعلى الأقل التفريد ، أو كثرة جميع الأرواح فى العالم التى هى واحد - موجود . لكنه فريد ، مفرد لا يمكن ، رده إلى وحدة مخلوقة : وحدة الأرواح البشرية فهو ليس روح الكل .. " (١) .

أول شرح يمكن أن يُساق على هذه الفقرة هو أنها تزودنا بدليل أبعد لا يمكن رفضه على أن التجربة الواحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف و " التى تجاوز بالقطع الكثرة التى وصلتها حتى الآن من الحياة " . . . (قارن ذلك بالعبارة التى استخدمتها " مادوكا أوبنشاد " والتى تتحدث عن " . . الوعى الموَّحد الذى . . انطمست فيه تماما كل كثرة ") (٢) . هى واقعة سيكولوجية ، لكنها ليست كما يذهب البعض ، وصفاً مزيفاً لمتأمل باطنى غير كفء . والقول بأن التجربة الانطوائية هى وحدة لا تمايز فيها خالية من كل كثرة هى الخاصية النواة المركزية والأساسية لهذة التجربة التى تندرج تحتها جميع الخصائص المشتركة الأخرى . ولقد قدمنا فى الفصل السابق عدداً كبيراً جداً من الشهود ، اخترناه من ثقافات كثيرة مختلفة ، وعصور متعددة تتفق كلها على هذا الوصف . لكن كل واحد من هؤلاء الشهود - باستثناء ج . أ . سيمتوتر - ينتمى إلى العصور ما قبل العالم الطبيعى وعلم النفس . كل واحد منهم ، ما دام أنه ينتمى إلى عصور غير متحضرة عاش فيها ، لم يكن لديه نقد ذاتى على الإطلاق إذا ما قورن بالمفكر الحديث . ثم ظهر الآن إنسان من عصرنا الحاضر ، على وعى تام بالصعوبات الشكية ، وكذلك المخاطر التى تكتنف طريق علم النفس الاستبطانى ، الذى

---

١) مارتن بوبر : " بين إنسان وإنسان " كيجان بول عام ١٩٤٧ ص ٢٤ - ٢٥ (المؤلف) .

٢) انظر القسم السابع فى الفصل السابق (المؤلف) .

تحدث بنفس الألفاظ بالضبط التى تستخدمها الوحدة التى لا تمايز فيها ولا أختلاف ، كما مرّ ، شخصياً ، بتجربتها هو نفسه ومن المحتمل بالطبع أن يكون " بوبر " أيضا ، رغم ما عُرف عنه من إسهامات عظيمة ، قد اشترك مع الآخرين جميعاً فى نفس الخطأ الاستبطانى العام . غير أنه لا يبدو لى هذه النظرة مقبولة .

عبارة " بوبر " لنفس هذه الأسباب بالضبط شهادة لا يمكن دحضها تقول أن فناء الفردية أو بعبارته هو " الحالة التى تبدو فيها قيود الطبيعة الشخصية . . تلاشت " هى أيضا حقيقة سيكولوجية وليست وصفا مزيفاً .

يكفى هذا عن وصف " بوبر " للتجربة ذاتها ، ودعنا ننتقل إلى تأويله لها .والواقعة الجديرة بالملاحظة هى أنه قدّم - فى فترتين مختلفتين حياته العقلية - تأولين مختلفين للتجربة نفسها (١) . ومن الواضح أنه قام بتأويله المبكر بعد أن مّر بالتجربة مباشرة ، وذلك يتفق مع التراث الصوفى الرئيسى ، فهو يؤمن بتجاوز الذاتية ويقبلها على أنها حقيقة " وصل إليها عندما بلغ مرحلة الاتحاد بالموجود الأول " . . لكنه فى فترة أخرى من حياته غيّر رأيه ، وهو الآن يؤكد أن الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف التى مر بتجربتها ، لم تكن سوى وحدة الذات نفسها ، أناه الفردية الخالصة ، واحدة بين بلايين من الأنا الفردية الخاصة وليست " روح الكل " .

تأويلات التجربة ، بما فى ذلك التأويلات التى يقدّمها المتصوف نفسه ، ليس لها نفس السلطة التى لا تدحض ، على نحو ما تكون لأوصاف التجربة ذاتها . إنّ آراء " مارتن بوبر " مثل التأويلات الفلسفية الصحيحة لما مرَّ بتجربته ، جديرة بالنظر إليها من زاوية عميقة . لكنها تظل فى النهاية مجرد آراء " لمارتن بوبر " من حقنا أن نختلف معه فيها لو كانت لدينا مبررات قوية كافية . لابد أن تكون هذه الحالة ، بصفة خاصة ، هى التى مرّ بها

---

١) وهكذا فإن " بوبر " يعالج الشعور بالعلو الذاتى على أنه تأويل جدير بالرفض فهو ليس تجربة لا يمكن فحصها ، وذلك يوضح صعوبة التمييز بوضوح بين التجربة والتأويل (المؤلف) .

هو نفسه عندما قدّم لنا تأويلات متناقضة . وهناك بغير شك الكثير مما يمكن أن يقال بشأن قبول التأويل الذى قدمه فى اللحظة التى مرّ فيها بهذه التجربة ، عندما كانت لا تزال حيّة ونضرة ، لصالح التأويل الذى جاء كفكرة لاحقة ، ربما بسبب ضغط التراث اليهودى الذى يعارض مفهوم الوحدة أو الاتحاد . لأنه لا يمكن أن يكون هناك أدنى شك ، فيما أظن ، أنَّ ضغط البيئة الثقافية التى ينتمى إليها كان هو السبب الأساسى فى تغيير رأيه الذى سار فى خط يعارض تماما البذور التى وجدت فى مشاعره التلقائية .

ربما كانت اليهودية أقل ديانة من ديانات العالم الكبرى ، فى جانبها الصوفى . أعنى أنها أقل ديانة تطمس جميع التمييزات وجميع الكثرة ، بما فى ذلك التمييز بين الذات والموضوع ، والثنائية بين الذات الفردية والذات الكلية - وهو جزء من تعريف التصوف . ذلك لأن التصوف فى الثقافات غير اليهودية يُعرف ، عادة ، بطريقة تجعل مفهوم " الوحدة " ، أو " الاتحاد " مع ما أسماه " بوبر " الموجود الأول " جزءا من ماهيته ذاتها . ومع ذلك فنحن نجد أن مؤرخ التصوف اليهودى " ج . ج . شوليم " يقول أنَّ الوحدة ليست أساسية فى التصوف اليهودى " ولنأخذ ، مثلا ، المتصوفة الأول .. فى عصر التلمود (١) . وما بعده .. كانوا يتحدثون عن صعود الروح إلى عرش السماء حيث تنعم بنظرة نشوانة بعظمة الله " (٢) . وهو يعتقد أنه : " سوف يكون من الخُلف المحال أن ننكر أن هناك خاصية مشتركة بين جميع أنواع التصوف " ، ثم يشير إلى تلك الخاصية العامة على أنها : الاتصال المباشر بين الفرد والله " (٣) . لكنه لا يعنى بهذه الخاصة " الاتحاد " ، وإنما الرؤية المباشرة لله ، أو بالأحرى لعرش الله . وهو يُقدّم صورة مفصلّة عن عرش الصوفية ،

---

١) التلمود Talmud كلمة عبرية معناها " الدراسة " أو " التعليم " وهى مجموعة من الشرائع اليهودية القديمة جُمعت على فترتين - فترة الأسر البابلى ، وفى فلسطين ، وهى تتألف من قسمين " المشنا " أو الأصول ثم " الجيماتا " وهى تطوير وشروح على المشنا . وهى مكملة للكتاب المقدس عند اليهود (العهد القديم) أو هى الجهد البشرى الموازى للجهد الإلهى المتمثل فى الكتاب المقدس المنزل (المترجم) .

٢) ج . ج . شوليم " تيارات رئيسية فى التصوف اليهودى " نيويورك عام ١٩٥٤ ، ص٥ (المؤلف) .

٣) المرجع نفسه ، ص ٩ (المؤلف) .

ويلاحظ أن ماهية التصوف اليهودى المبكر هى " إدراك ظهور الله على العرش كما وصفه حزقيال " (١) . كما أنـه وجد كذلك بين متصوفة العرش " أوصاف .. البهو السماوى والأماكن التى يسير فيها النظر حتى يصل إلى السماء السابعة ، وفى نهايتها يظهر عرش الله " . ومن الواضح أن ذلك كله : الرؤى ، والاتصال المباشر بالله ، لا يشكل تجربة صوفية بالمعنى الذى ناقشناه فى هذا الكتاب . لقد سبق أن رأينا أن الرؤى والأصوات لا تعتبر ظواهر صوفية فى أية ثقافة دينية خارج اليهودية ، ونحن نذكر التصريح المحدد للقديس يوحنا حامل الصليب الذى يقول فيه " إن الروح لا تستطيع أبداً أن تبلغ درجة الاتحاد بالله .. من خلال وسط الصور أو الأشكال " .

صحيح أن متصوفة الحسيدية المتأخرة ، كثيراً ما نجد عندهم بما فيه الكفاية نوع التصوف الذى يشتمل على " الاتحاد " . لكن من الواضح أن ذلك انحراف عن قاعدة الأنواع اليهودية ويبدو غريباً عن الثقافة اليهودية . ففى تراث الديانات السامية عموما هناك ، فى العادة ، هوة عظيمة تفصل بين الخالق ومخلوقاته ، ولا يستطيع روح الفرد أبداً محوها . بل ينظر إلى إزالتها على أنه ضرب من التجديف . ويصدق ذلك على الإسلام ، بقدر ما يصدق على اليهودية ، ولقد ورثتها المسيحية عن اليهودية . ومن الواضح أن هناك عدداً من المتصوفة داخل الديانات الثلاث ، مروا بتجربة الشعور بفناء الفردية ، وبالتجربة التى تجاوز ذات المرء ، وهى التى نسميها بما وراء الذاتية . غير أن الديانات الثلاث ، بدرجات متفاوتة ، تخشى من أن تؤدى هذه الفكرة إلى " هرطقة " وحدة الوجود . ومن المهم إلى أقصى حد أن ننتبه الى أنه - رغم الفهم المشترك للموضوع - فإن لكل ديانة من الديانات الثلاث رد فعلها الخاص الذى يميّزها ، ولها تأويلها الخاص الذى يختلف عن ردود فعل

---

١) هو " حزقيال بن بوزى " أحد أنبياء اليهود ، روى فى سفره كيف أنه كان فى أرض الكلدانيين " وكانت عليه هناك يد الرب " ، ثم يستمر فيصف ظهور الله .. وكيف أنه رأى منظراً يشبه مجد الرب ، ولما رأيته خررت وجهى وسمعتُ صوت متكلم .. الخ " سفر حزقيال الاصحاح الأول (المترجم) .

الديانتين الأخرتين . لكن أقوى رد فعل ضد الاتحاد كان فى الديانات اليهودية ، التى اعتادت أن تؤول تجربتها الدينية بما تسميه " ديفيكوث Devekuth " وهى كلمة تعنى الاتصال أو الالتصاق المباشر رغم وجود استثناءات فى " الحسيدية " - ويصر الإسلام أيضا على وجود هوة بين الله والإنسان ، ومن ثم فهو ينكر وحدة الوجود . ومع ذلك فقد كان من بين المتصوفة من زعم الوصول إلى الاتحاد بل حتى إلى الهوية مع الله ، وهم أكثر شيوعاً من متصوفة اليهود ، وتلك فى الواقع هى القاعدة وليس الاستثناء . وأخيراً : أصبح " الاتحاد " عند متصوفة المسيحية ، ماهية الحالة الصوفية ذاتها ، غير أن النفور من وحدة الوجود يُعبّر عن نفسه نفسه الآن فى تأويلات متنوعة ونظريات مختلفة حول معنى " الاتحاد " ، وهى كلها تستبعد الهوية الفعلية بين الأرواح الفردية وبين الخالق . وكثيراً ما تمَّ تأويل الاتحاد فى التراث المسيحى بمقولة التشابه أكثر من تأويله بمقولة الهوية . وسوف ندرس هذه النظريات جنباً إلى جنب مع المسائل الفلسفية التى تتضمنها ، بتفصيل أكثر فى الفصل الذى نتحدث فيه عن وحدة الوجود ، وحتى ذلك الحين فإننا نجد أن الديانات الثلاث يمكن ترتيبها فى نظام تصاعدى طبقا لاختلافها فى درجات القوة فى ردود أفعالها ضد وحدة الوجود . ورد الفعل اليهودى هو الأقوى ، ومن الطبيعى أن يرفض فكرة الاتحاد كلها بحيث يبدو الزعم " الحسيدى " استثناء غير مألوف . أما الإسلام فهو يرفض هو الآخر فكرة الاتحاد رغم أن المتصوفة ابتهجوا بها حتى أصبح أولئك الذين ينكرونها هم الاستثناء . أما المسيحية فقد قبلت فكرة الاتحاد من كل قلبها وجعلته ماهية التصوف . لكنها رفضت تأويلها على أنها هوية ، ومالت إلى تأويلها تؤيلا يحتفظ بالثنائية بين الخالق والمخلوق . وعندما ننتقل إلى خارج التأثير السامى تماما ، سنجد فى التصوف الهندى ، على نحو ما يظهر عند الهندوس قبولاً صريحاً لهوية وحدة الوجود .

وعلى ذلك فإن علينا أن نفهم وجهة نظر " مارتن بوبر " التى عرضها فى الفقرة التى اقتبسناها فيما سبق ، فى ضوء الثقافة اليهودية التى نشأ فيها . ومن الواضح أن تجربته الصوفية قد اضطرته بقوة - كما اضطرت كل متصوف حقيقى - إلى الايمان بأنه قد بلغ فيها مرحلة الاتحاد ، بمعنى ما ، مع " الموجود الأول " . غير أن القول بأن تراثه الثقافى كله الذى أثّر فيه - ضد ميله الطبيعى - جعله يرفض هذه الفكرة . وكانت النتيجة واحدية الصوفية ، وذلك

يضم بلوغ نفس النوع من التجربة الصوفية الانطوائية كما يوجد فى الثقافات الأخرى ، بما فى ذلك الثقافة الهندوسية والبوذية ، إلى التأويل الذى يتفق مع الإيمان بأن الروح الفردية تظل إلى الأبد " مونادا " Monad (١) روحيا يتميّز عن جميع المونادات الروحية الأخرى ، كما تتميّز ، بالطبع ، عن الموناد الأعلى .

لقد أكد " بوبر " أن الروح فى التجربة الصوفية تجاوز الكثرة ، مع ذلك " فهى لا تجاوز على الأقل التفرد أو كثرة جميع الأرواح " . لكنه فشل فى أن يسأل - ومن باب أولى أن يجيب عن السؤال ، ماهو مبدأ التفرد الذى يميّز بين " موناد " وآخر ؟ ولو أنه طرح هذا السؤال ، فربما رأى كما أشرنا فى القسم السابق ، أن الفرد إذا ما استبعد كل كثرة مادية داخلية ، وبلغ الوحدة الأساسية الخالصة للأنا الخالص ، فلن يتبقى شئ عندئذ ، يمكن أن يميّزه عن أنا الآخرين الخالص . ومن ثمَّ فعن طريق جدل الضرورة المنطقية الداخلية ، يصبح التفرد مستحيلا ، وهكذا تنتقل جميع الذوات إلى الذات الكونية الواحدة .

ينبغى علينا أن لا نترك القارئ ولديه إنطباع بأن " بوبر " هو الممثل التاريخى الوحيد للواحدية الصوفية ، فقد يكون هناك بالطبع عدد كبير آخر من طائفة اليهودية - رجال مروا بتجربة الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف ، مع تأويلها على نحو واحدى - لكن تجاربهم وتأويلاتهم ظلّت غير مدوَّنة . لكن حتى خارج الديانة اليهودية - فى الهند مثلا وفى أماكن كثيرة - نجد أن المونادية الصوفية تراث ضئيل . فمن الواضح أن فلاسفة " السانخيا " و " اليوجا " وكذلك فلاسفة الجينية (٢) ، ينتمون إليها . ويبدو أن هناك ما يبرر الاعتقاد بأن

---

١) كلمة الموناد Monad كلمة يونانية معناها الوحدة أو الواحد ، وقد شاعت فى فلسفة ليبنتز بصفة خاصة . وكان المسلمون يترجمونها " بالجوهر الفرد " ، وكانت أحيانا تعنى النفس أو الروح من حيث أنها جوهر قائم بذاته يحل فى البدن (المترجم) .

٢) الجينية Jainism ديانة يهودية ظهرت فى القرن السادس قبل الميلاد (مع البوذية) ويعتقد أصحابها أنه ساهم فى تأسيسها ٢٤ قديسا ، آخرهم مهافيرا (البطل العظيم) . وتُنسب الجينية إلى كلمة جينا Jiina وهى ليست إسم علم بل صفة معناها " القاهر " ، أو " المتغلب " أو " المنتصر " ذلك لأن مؤسسيها عرفوا كيف يقهرون شهواتهم (المترجم) .

حكماء " السانخيا " و " اليوجا " ، والقديسيين والمخلصين فى الجينية و " اليزممكارا " أو صانعو المخاض " (١) ، أو العبور من عالم الزمان إلى عالم الأزل - كانوا متصوفة إنطوائيين ، بمعنى أنهم مرّوا بنفس تجربة الوحدة لا اختلاف فيها ولا تمايز التى هى المرحلة الأخيرة فى التصوف الانطوائى فى جميع أنحاء العالم . فهى نفس التجربة التى أوّلها حكماء " الأوبنشاد " على أنها هوية الذات الفردية والذات الكلية ، وأصبحت التراث الصوفى الرئيسى فى " الـڤيدانتا " ، على حين أن متصوفة " السانخيا " و " اليوجا " أوّلوها تأويلا واحدياً . فالخلاص بالنسبة لكل مذهب من مذهبى " السانخيا " و " اليوجا " ، يعتمد على انفصال " البروشا Purusha " (٢) ، أعنى الأنا الفردية الخالصة ، عن انغماسها فى المادة والإحساسات ، وعلى بلوغها العزلة الأزلية عن العالم ، وعن جميع المونادات الحيّة الأخرى . وسوف تكون حياة " البروشا " بعد ذلك ، حياة سلام دائم ، وحياة سكون ، وهدوء ، لا يزعجها أى لهو يأتى من العالم أو من الموجودات الحية الأخرى ، وهى ستكون أنا خالصا ووعيا خالصاً ، نظيفة كالبلور ، بغير لون ، ولا خلل ، ولا مسحة من أى دنس تجريبى . وتلك هى " النرڤانا " عندهم . ذلك هو الخلاص الذى كان يسعى إليه " صانعو المخاض " ، وقد بلغوه هم أنفسهم ، وحققوا النصر من خلال تمرينات اليوجا التى توقف النشاط التلقائى لجوهر الذهن :-

" خالدون على نحو ماهم عليه ،
متشحون بالقوة ،
لا يخلدون إلى الراحة أبداً ،
آلهة تكتسح الساعات العقيمة ،
أعظم جداً من أن نسترضيها ، أعلى جداً من أن نناشدها ،
أبعد جداً من أن نستدعيها .. "

---

١) صانعو المخاض أو مرشدو الأرواح لعبور نهر التناسخ هم معلمو الجينية (المترجم) .

٢) كلمة بروشا Purusha سنسكريتية معناها أرواح الأفراد من جنس الذكر فى الديانة الهندوسية وهى عكس " براكيتى " أى المادة أو أرواح الأنثى (المترجم) .

خامسا : الذات الكلية : الخواء – الملاء :

انتهينا إلى أن مفهوم الذات الكلية ، أو الذات الكونية التى تندمج فيها ذات المتصوف على الأقل فى لحظة " الاتحاد " – هى تأويل صحيح للتجربة الصوفية الانطوائية . ويظل التساؤل عما إذا كان هذا المفهوم الصوفى عن الذات الكلية هو نفسه المفهوم اللاهوتى عن الله . ويظل التساؤل كذلك عن معنى كلمة " هو " عندما نقول عبارة مثل " إنه هو الذات الكلية " ومادامت لا هى ذاتية ولا موضوعية فهى لا يمكن أن تعنى " يوجد " بالمعنى الذى نقول فيه " يوجد " هناك أشجار ، وأنهار ، وأحجار . كما أن العبارات الصوفية عنها – أو عن أى شئ آخر – لا يمكن أن تكون " صادقة " بالمعنى العادى المألوف الذى تكون فيه العبارات التجريبية صادقة . لكنها أيضا لا يمكن أن تكون كاذبة بالمعنى العادى المألوف . وسوف نسمى ذلك بمشكلة وضع Status القضايا الصوفية . وسوف نرجئ دراسة هذه المشكلة حتى نهاية هذا الفصل . أما ما سوف نناقشه فى هذا القسم فهو السؤال : ما الذى يمكن أن نعرفه أكثر من ذلك عن الذات الكلية إلى جانب الواقعة العارية التى تقول أنّ الذات الكلية ، أو الأنا الخالص ، أو الوعى الخالص عبارة عن خواء Void ؟ لأنه لاتزال هناك نقاط هامة أبعد من ذلك ينبغى توضيحها . وأيا كان ما نقوله فسوف يخضع للتفسير النهائى لمشكلة وضع القضايا . وبعبارة أخرى لو أننا قلنا أى شئ من صورة العبارة الآتية :

" الذات الكلية هى " س " ، أو " ص " فإننا فى هذه الحالة لم نحسم مشكلة ما الذى نعنيه بهذه العبارة .

لقد سبق أن لاحظنا أن التجربة التى يؤكد الصوفى أنه مرّ بها وهى تجربة الوحدة الفارغة تماما ، أى الوعى الخالص الذى ليس وعيا بأى شئ بل ، على العكس ، يخلو من المضمون – هى تجربة تنطوى على مفارقة إلى أقصى حد . فهذا الخواء ، وهذا العدم هو فى الوقت ذاته – كما سبق أن لاحظنا – اللامتناهى . إنه الوعى الخالص ، أو الأنا الخالص ، وهو الواحد عند أفلوطين ، وفى " الفيدانتا " ، وهو الوحدة الإلهية عند إيكهارت ، وروز بروك . وهو الذات الكلية ، وهو ايجابى وسلبى فى آن معا ، وهو النور

والظلمة ، و " الغموض الذى يصيب بالدوار " عنـد سـوزو Suso وسـوف أطلـق علـى هـذه المفارقة : " الخواء – الملاء " . وتطوير ما يمكن أن نعرفه أكثر من ذلك عـن الـذات الكليـة لن يكون سوى تطوير لتفصيلات هذه المفارقة .

وربما بدأنا من فكرة الواحد الذى ينطوى على مفارقة لأنه بالقطع ليس هـو الواحـد أو الوحدة بالمعنى الذى نستخدم فيه عادة هذه الكلمة . لأن كلمة الواحد كمـا نسـتخدمها فـى تجربتنا اليومية المألوفة تعبّر باستمرار عن واحـد عينـى ، أى واحـد يتـألف مـن كـثرة . فهـى وحدة أو كل يضم أشياء كثيرة معاً . فأى شئ مادى ، على سبيل المثـال ، ممـا نسـميه شـيئا واحداً : قطعة واحدة من الورق ، منضدة واحدة ، نجم واحد .. الخ هو واحد بمعنى أنه كل واحد يتألف من أجـزاء كثيرة . ولـو انعدمـت الأجـزاء لاختفـت وحدتهـا . غـير أن الواحـد الصوفى هو وحدة مجردة ، انطمست فيها كل كثرة للأجـزاء أو المحتويـات . وربمـا أمكـن مقارنتها بالتصـور الأفلاطونى للعدد (١) فى الرياضة ، يقول سقراط فى محاورة الجمهورية : " أنت تعلم ولا شك ما يفعله الراسخون فى علم الرياضة : فإن شاء المرء فى نقاشه معهـم أن يسم الوحدة الصحيحة ، نراهم يسخرون منه ، ويأبون أن يستمعوا إليه . فاذا قسمت الوحـدة الصحيحة ، نراهم يسخرون منه ، ويأبون أن يسـتمعوا إليـه . فـإذا قسـمت الوحـدة بـالفعل ، فإنهم يعيدون جمعها ، خشية أن تفقد الوحدة وحدتها ، وتبدو كثرة مـن الأجـزاء .. " (١) . غير أن قيمة هذه المماثلة مشكوك فيها ، ذلك لأن الواحد الصوفى – بخلاف تصور أفلاطون للعدد (١) هو الذات وهو الوعى الخالص . الوحـدة الأفلاطونيـة هـى الفـراغ الخـالص ، أمـا الواحد الصوفى فهو فى آن معاً : فراغ وملاء .

---

١) لكل عدد صحيح ، ولاسيما الأعداد العشرة الأولى ، وحدة قائمة بذاتها ولـه فرديتـه الخاصـة التـى لا ترد إلى أجزاء أصغر منها . فالعدد تسعة مثلا لا يُفهم على أنه تسع وحدات ، أو مربع ٣ ، بـل إن لـه خصائصه المميزة من حيث هو عدد مستقل .
الترجمة والتعليق للدكتور فؤاد زكريا – راجع ترجمته لجمهورية أفلاطـون – الهيئـة المصريـة العامـة للكتاب عام ١٩٨٥ ، ص ٤٣٤ (المترجم) .

من المتوقع بالطبع أن نجد مفارقات التصوف فى أقصى حد لها أو فى أعنف صورها ، فى تلك الديانات والفلسفات التى كان للتصوف فيها تأثير ملهم ، وهى بغير شك ديانات وفلسفات الهند . فديانة الأوبنشاد ، وفلسفة " الـڤيدانتا " معا قد تأسستا تماماً ، تقريباً ، على الوعى الصوفى ، فهو ينبوعها الأعلى . وقل مثل ذلك فى الديانة البوذية التى تأسست تماما على تجربة الاستنارة عند بوذا ، والتصوف فى ديانات التأليه الغربية – كما يقول بروفسور بيرت Burt (١) ، هو تيار ضعيف رغم أنه تيار هام . ومن ثمّ فمن الممكن أن يتوقع المرء فى هذه الديانات ظهور المفارقات الصوفية ، وإنْ كانت فى صورة مخففة وأقل وضوحاً . وهذا ما نجده بالفعل . وبهذا فسوف يكون من الأفضل أن نفحص مفارقة " الخواء – والملاء " فى المكان الذى تكون فيه حيّة أكثر ، ويمكن أن نتعرف عليها فيه بسهولة ، ثم نمضى بعد ذلك لنتعقب مظاهرها فى مكان آخر وهى توجد أوضح ما يكون فى الديانات الهندوسية ولهذا السبب فسوف نبدأ عرضنا لمفارقة " الخواء – الملاء " من هذه الديانة .

لمفارقة " الخواء – الملاء " ثلاثة جوانب بصفة عامة يمكن تعقبها ، قليلا أو كثيراً ، فى جميع الديانات والفلسفات التى قام فيها التصوف بدور بارز ، وهذه الجوانب الثلاثة لا يطرد الواحد منها الآخر ولا يستبعده . وسوف نجد فيما بعد أن الجانب الأول يشتمل فى الواقع على الجانبين الآخرين . ومن ثمّ فربما كان علينا أن نسميها ثلاثة أساليب من التعبير والتأكيد ، لا ثلاثة جوانب يمكن التمييز بينها بوضوح . وسوف نبيّنها فى الجدول الآتى :-

الجوانب الإيجابية (الملاء)	الجوانب السلبية (الخواء)
١ – للذات الكلية صفات	١ – الذات الكلية لا صفات لها
٢ – شخصية	٢ – غير شخصية
٣ – دينامية ، خلاّقة ، نشطة	٣ – ساكنة ، سلبية تماما ، هامدة

١) أ. بيرت (ناشر) : " تعاليم بوذا الرحيم " نيويورك عام ١٩٥٥ ، ص ١٦ (المؤلف) .

وكثيرا ما يتحدث المتصوفة عن الجانب الإيجابي بلغة شعرية مجازية على أنه النـــور ، أو الصوت ، وعن الجانب السلبي على أنه الظلام أو الصمت والسكون . ومن هنا فـــإن تعبـــير " الغموض الذى يبعث على الدوار " الذى قاله " سوزو " يعبّر عن جانبي المفارقة معــــاً . فى حين أن عبارة " روز بروك " عن " الصمت أو السكون المظلم الذى يفقد فيه جميع المحبـــين أنفسهم " لا تشير إلا إلى الجانب السلبي .

فى حالة أى مفارقة أو متناقضة تعرض نفسها أمام الوعى ، سوف يظهر باستمرار أمـام الذهن البشرى - سواءا كان ذهن المتصوف أو غير المتصوف - فإن الذهن يميـــل إلى إزالـــة التناقض المنطقى أو التخلص منه بطريقة أو بأخرى . فهناك طريقة قد تجد فيها محاولات جادة ومقصودة من الذهن الفلسفى لإزالة هذا التناقض بالقول بأن المحمول الذى يؤكد الموضـــــوع وينكره فى وقت واحد ، يستخدم بمعنى مرة فى حالة التأكيد وبمعنى آخر فى حالة الإنكار . فقد يستخدم الشئ الواحد على أنه يعنى مرة " س " ويعنى " لاس " فى وقت واحد . وهناك طريقة أخرى يعتمد فيها المنهج البسيط فى تخليص الذهن من توتر المفارقة على تجاهل أو نسيان مـــا تعنيه " س " إذا ما كنا نتحدث عن " لاس " ، ونسيان أو تجاهل " لاس " إذا كنا نتحـــدث عن " س " . ويتجه فيلسوف مثل " سانكارا (١) " إلى استخدام المنهج الأول فى الكتابـــات الهندوسية ، أما المنهج الثانى فتستخدمه عقول أكثر بساطة مثل مؤلفو " الأوبنشاد " . أمـــا فى الكتابات المسيحية فقد استخدم المنهج الأول متصوف على درجة عاليـــــة مـــن التفلســـف والثقافة مثل " إيكهارت " . كما يستخدم المنهج الثانى فى الأحـــاديث الدينيـــة الشـــعبية . وإنى لأزعم مع ذلك أن جميع الحيل التى استخدمها ذهن الحس المشـــترك ضـــاعت هبـــاء ، وأنه لابد ، فى النهاية ، من مواجهة المفارقـــات والتناقضـــات العاريـــة والواضحـــة الـــتى تتجلى فى الوعى الصوفى . ولكن حتى ذلك الوقـــت فقـــد نتوقـــع أن نجـــد جانبـــاً مـــن جوانب المفارقة يظهر بدون الجانب الآخر ، ويمكن أن يوجـــد الآخـــر فى مكـــان آخـــر ،

---

(١) " سنكارا - Sankara (٧٠٠ - ٧٥٠م - تقريبا) ، فيلسوف ولاهوتى ، أشهر شارح فـــى مدرسة الـــڤـيدانتا الفلسفية ، وهو مصدر التيارات الرئيسية فى الفكر الهندى الحديث ". (المترجم).

رغم أننا قد نجد الجانبين أحياناً صراحة ، وفى وقت واحد ، فى عبارات تنطوى على مفارقة عن وعى وتعمد .

ويبدو أننا إذا انتقلنا من " الأوبنشاد " إلى " الجيتا Gita " - ويفصل بينهما بضع مئات من السنين - نلاحظ تغيراً تدريجياً فى درجة التأكيد ، ففى " الأوبنشاد " - لاسيما فى الأجزاء الأولى - نجد تأكيداً لطبيعة " برهمان " السلبية ، اللاشخصية ، الخالية من الصفات والعاطلة . فى حين أننا نجد فى " الجيتا " - على العكس - أن شخصية الله ونشاطه هى البارزة . ويظهر " كرشنا " على أنه الإله الذى يتجه إليه الناس بالصلاة ، والعبادة ، والحب . وبالتالى نجد فقرات - لاسيما فى نهاية الكتاب - عن الرقة تذكرنا بفقرات العهد الجديد . " استمع مرة أخرى إلى كلمتى العليا .. أنت حبيبى الذى يزداد حبه عندى .. ركز ذهنك فىّ ، وخشوعك نحوى ... ينبغى عليك أن تأتى إلىّ ، وسوف أهبك الوعد الحق فأنت عزيز علىّ . تنازل عن كل القوانين ، وتعال إلى ملجأى أنا وحدى وسوف أخلّصك من جميع الخطايا ، ولن تحزن " . (١)

ومهما كانت هذه الفقرة مؤثرة ، فينبغى أن لا تضللنا . فليس ثمة تغير حقيقى فى الفلسفة الأساسية للفيدانتا من " الأوبنشاد " حتى " الجيتا " . والتغير الوحيد هو التأكيد على جانب من المفارقة دون الجانب الآخر .

أما بالنسبة للجوانب الثلاثة من المفارقة التى ذكرناها فيما سبق . فليس من الضرورى أن نعرض أو نوثق الجانب الإيجابى بالتفصيل ، لأن هذا هو الجانب الذى يتأكد باستمرار فى الديانة الشعبية ، ومن ثم فهو معروف جيداً ويفهمه ، تقريبا ، كل إنسان . أما الخصائص التى تُنسب إلى " براهمان " فهى أساساً نفس الخصائص والصفات الموجودة والتى تُنسب إلى الله فى ديانات التأليه : فهو شخص لامتناه ، أزلى ، كلى القدرة ، عليم بكل شئ ، حكيم ،

---

١) بجاتارد جيتا ١٨ ، ٦٤ - ٦٦ مترجمة فى " الكتابات الهندوسية " نيويورك " افرى مان " - ص ٢٨٥ - ٢٨٦ (المترجم) .

وخيّر ، وهو خالق العالم . والنقطة الرئيسية فى " كينا أوبنشاد " هى أن تعلم النـــاس أن أى قوة فهى مستمدة من " براهمان " ، وأنه على الرغم من أن الأشـــياء المتناهيـــة ، وكذلـــك الأشخاص فى عالم الظاهر ، تبدو أنها تمارس قوة ، فإن القوة الموجودة فيها تنبع فى الواقع مـــن " براهمان " . ويظهر " براهمان " فى "الموندا كا أوبنشاد " على أنه مصدر كل خير " فهو الخير الأقصى ، والمعرفة العليا ، والفعل اللامحدود " (١) . ويقال فى " سفتاس فاترا أوبنشاد " أنـــه السبب الأول للعالم (٢) ، وأنه " خالق كل شئ " (٣) . ونجد فى نفس " الأوبنشاد " فقـــرة يذكر فيها جانبا المفارقة جنبا إلى جنب على النحو التالى :-

" الموجود الواحد المطلق غير الشخصى ... يظهر على أنه الـــرب الإلـــه ، أو الإلـــه الشخصى ، المُلّقب بأمجاد كثيرة .. " . (٤)

وفى هذه الفقرة تجنب لصدام مباشر بحيلة هى نسبة اللاشخصية إلى الواقـــع الحقيقـــى Reality فى حين أن الشخصية تُنسب إلى مظهرها أو تجليها .

هكذا يمكن أن يُفهم الجانب الإيجابى من المفارقة فهماً جيداً . ويبقى أن نطور ، بطريقة ما ، وعلى نحو مفصل أكثر ، الجانب السلبى من الجوانب الثلاثة للمفارقة . أولا برهمان ليـــس له صفات . وهذا ما تؤكد " الأوبنشاد " بصفة عامة ، عن طريق نفى قائمة الصفات :

" لا صوت ، لا شكل ، لا ملمس .. لا مذاق ، لا لون .. تلك هى الـــذات " . (٥)

لكنه فى فقرة شهيرة يذكر بطريقة مجردة وفجة على النحو التالى :

---

١) " الأوبنشاد " ترجمة سوانى وفردريك مانشستر ، نيويورك عام ١٩٥٧ ص ٤٥ ، وهـــى فى الأصـــل طبعت فى مطبعة الـــڤيدانتا فى هوليود ، عن طريق جمعية الـــڤيدانتا فى كاليفورنيـــا الجنوبيـــة . (المؤلف) .

٢) المرجع السابق ص ١١٨ (المؤلف) .

٣) المرجع السابق ص ١٢٤ (المؤلف) .

٤) المرجع نفسه ١٢١ (المؤلف) .

٥) المرجع السابق : كاثا أوبنشاد ص ٢٠ (المؤلف) .

" توصف الذات بأنها لا هى هذا ، ولا هى ذاك " (١)

وفى ترجمة أخرى بعبارة مثيرة أكثر :

" توصف الذات بكلمة : لا ! لا ! لا ! " . (٢)

ويُعرف " براهمان " فى الـڤيدانتا المتأخرة التى نسَّقها " سنكارا " على أن له صفات وأنه بغير صفات فى آن معاً . غير أن سنكارا تجنب التناقض الصريح بأن فرَّق بين نوعين من " براهمان " : " براهمان " الأعلى الذى لا صفات له ، و " براهمان " الأدنى الذى له صفات ، وهو ليس سوى تجل " لبراهمان " الأعلى ومن ثم فهو على المستوى الظاهرى النسبى فحسب .

الجانب الثانى من المفارقة هى أن " براهمان " شخصى وغير شخصى فى وقت واحد . ولذلك مسجل فى الفقرة التى اقتبسناها من " سفتاس فاتارا أوبنشاد " . وهناك أيضا العديد من الفقرات فى " الأوبنشاد " التى يظهر فيها الجانب اللاشخصى بالتأكيد على أن " براهمان " " لا ذهن له " . ولقد ذهب المتصوف الهندى الحديث " سراى راماكرشنا " إلى أنه :

عندما أفكر فى الموجود الأعلى على أنه غير فعال : لا فى الخلق ، ولا فى الإدراك ، ولا فى التدمير ، فإننى أسميه براهمان ... الإله غير الشخصى . وعندما أفكر فيه على أنه فعال : يخلق ، ويحفظ ، يدمر فإننى أسميه شاكتى ، أو مايا ، أو براكتى أو الإله الشخصى . غير أن التمييز بينهما لا يعنى وجود اختلاف . فالإله الشخصى واللاشخصى هما شئ واحد .. ومن المستحيل تصور الواحد بدون الآخر .. (٣) "

فى العبارت التى شدّدت عليها فى الفقرة ، محاوله لإزالة المفارقة بواحدة من الطرق

---

١) المرجع السابق : برتدارميكا اوبنشاد ص ٨٩ (المؤلف) .

٢) الكتابات الهندوسية – مرجع سابق ص ١٠١ (المؤلف) .

٣) " راماكرشنا : نبى الهند الجديدة " . (المؤلف) .

المألوفة . ونحن نجد لدينا تعارضاً واضحاً بين الجانبين في التأكيد على أن الإله الشخصي واللاشخصي هما شئ واحد .

الجانب الثالث من المفارقة هو تصور " براهمان " على أنه في وقت واحد : دينامي وساكن ، ومتحرك غير متحرك ، طاقة خلاقة ومع ذلك عاطل تماماً وبغير فاعلية . ونحن نجد ، بالطبع ، في الكتابات الهندوسية المحاولات المألوفة للحس المشترك ، وللعقل المنطقي ، لفصل الجانبين . وبهذه الحيلة أو تلك لإبقائهما منعزلين حتى نتجنب التناقض الواضح لكنا نجد كذلك اعترافاً صريحاً بالتناقض ، ولقد ظهر ذلك بالفعل في الفقرة التي اقتبسناها الآن تواً من " راماكشنا " فلاشك أن التأكيد الرئيسي ينصب على تأكيد الهوية في الاختلاف بالنسبة للإله الشخصي وغير الشخصي ، فضلا عن أن نفس هذه الهوية في الاختلاف موجودة بين براهمان الفعال : الخالق ، الحافظ ، المدمر ، وبراهمان غير الفعال .

فالله عند " سفتاس فاتارا أوبنشاد " :-

" بغير أجزاء ، وبغير أفعال ، هادئ ساكن .. كالنار التي استهلكت وقودها " . (١)

ولا تعطينا هذه الفقرة سوى جانب واحد من التناقض وهو الجانب السلبي : الساكن العاطل . غير أن الفقرة التالية من " ازا أوبنشاد " تؤكد المفارقة كلها : " أن ذلك الواحد ، أو الذات ، وإن كان عديم الحركة ، إلا أنه أمضى من الذهن . وهو وإنْ كان ساكنا لا يتحرك ، إلا أنه يفوق في سرعته كل العدائين . إنه يتحرك ، ولكنه لا يتحرك " . (٢) توحد المفارقة . كلها مفارقة : الدينامي والساكن ، المتحرك وغير المتحرك في وقت واحد التي تُعبّر عن طبيعة الواحد ، والقارئ غير المبالي قد يأخذ هذه العبارة على أنها لعب بالألفاظ بالمعنى الحرفي . فهناك متعة في الرنين المحض لتوازن المفارقة بين أجزاء الجملة ، وقد يكون مثل هذا التأويل هو كل الحقيقة في هذه الفقرة ، إذا لم تكن هناك شواهد عديدة ،

١) الكتابات الهندوسية – مرجع سابق ص ٢٢٠ (المؤلف) .

٢) المرجع السابق ٤ و ٥ ص ٢٠٧ (المؤلف) .

ومن مصادر كثيرة مختلفة من جميع أنحاء العالم - تؤكد أن هذه المفارقة الدينامية - الساكنة هي جزء حقيقي من التجربة الصوفية .

كثيراً ما يعرض تصور " الخواء - الملاء " في صورة معممة ، أعني بغير تمييز للجوانب الثلاثة التي وجدناها في الديانة الهندوسية . ومن المثير أن نجد النص التالي في التصوف الصيني (في الطاوية) :-

" الطريق (الطاو) يشبه وعاء فارغا ،
يمكن أن تسحب منه ، ومع ذلك لا يحتاج أبداً الى أن يملأ ،
فهو لا قاع له ، وهو الحد الأعلى لجميع الأشياء في العالم .. ،
وهو يشبه بركة عميقة لا تجف أبداً .
ولستُ أدرى أى طفل هو ،
فهو يبدو كما لو كان سابقاً على الإله " . (١)

فالوعاء فارغ ومليء في وقت واحد ، لا شئ فيه ، ومع ذلك فكل شئ يأتي منه . ومرة أخرى ربما افترض القارئ غير المبالي ، أن ما يوجد هنا ليس سوى مجموعة من الكلمات المتراصة مع خيال جامح ، لكنه لا يعني أى معنى محدد . ذلك لأن الذهن ينزلق بسرعة فوق سطح هذه الكلمات دون أن ينتابه الشك في أن معناها الحقيقي لا يمكن أن يُفهم إلا لو كان في حوزتنا علم بالأغوار العميقة للوعي الصوفي . وينبغي علينا أن نلاحظ أن فكرة " الخواء - الملاء " لا يعبّر عنها فحسب في هذه الفقرة في الأسطر الخمسة الأولى ، بل علينا أن نلاحظ أيضا السطرين الآخرين . فالوعاء الفارغ الذى هو ملاء " يبدو كما لو كان سابقاً على الأله " فما الذى تعنيه هذه العبارة ؟ هل هي مجرد خيال شعرى آخر ؟ ليس الأمر كذلك . لأن " لاو - تسو " يقول فيها ما قاله " إيكهارت " ، عندما أخبرنا أنه فيما وراء الإله هناك

---

١) لاو - تسو " طريق الحياة " ترجمة ر . ب . بلاكني . نيويورك عام ١٩٥٥ الفصل الرابع ص ٥٦ . لكني استخدمتُ في النص السابق ترجمة د . ت . سوزوكي في كتابه " التصوف : المسيحي والبوذى " نيويورك عام ١٩٥٧ ص ١٨ (المؤلف) .

ثلاثة أشخاص فيهم تكمن وحدة " الألوهية العارية " السابقة لله ، والتى تجلّت منها الشخصية الثلاثية . فكيف تسنى لـ " لاو – تسو " أن يصل إلى نفس التصور غير المألوف الذى وصل إليه إيكهارت ، ما لم نفسر هذا الاتفاق بافتراض أن كلا منهما استمد أفكاره من نفس البئر العميق للتجربة الصوفية ؟

سوف أنتقل الآن من صورة المفارقة فى الهندوسية إلى صورها فى البوذية : وفى استطاعتنا أن نلاحظ فى البداية أن " سوزوكى " بقدرته الخاصة لمتصوف بوذى كتب يقول عن تجربة الاستنارة :

" إنها حالة هذه المطلقة ، والفراغ المطلق الذى هو ملاء مطلق " (١) . ويقال لنا فى " كتاب الموتى " فى التبت أنّ هناك مسافة زمنية بين موت الفرد وتناسخه مرة أخرى فى جسد بشرى جديد . فالذهن فى لحظة الوفاة يواصل وجوده بغير جسد ، لكن لأن الإحساسات البدنية لم تعد تصل إليه من جسمه : فهو فارغ من كل محتوى تجريبى ، لكن تبعاً لجميع المتصوفة الانطوائيين ، سواء فى الشرق أو الغرب ، عندما يصبح الذهن ، على هذا النحو ، خاوياًوفارغاً ينبثق نور الوعى الخالص . ومن ثم اعتقد أبناء التبت – وهو اعتقاد منطقى تماما – أن الذهن فى لحظة الموت يلمح بنظرة خاطفة : النور الصافى للخواء الذى هو " النرفانا " . ولو أمكن الإمساك بهذه الحالة على الدوام لأمكن بلوغ حالة التحرر من النرفانا والميلاد من جديد . ويحدث ذلك فى حالات نادرة جداً ، لكن فى معظم الحالات ، يصبح الذهن الصافى الفارغ بسرعة مضبب بسحب الرؤى الحسية والخيالات . يصبح متورطاً مع الرغبات الحسية الملّحة ، التى تجره إلى الانحدار من الرؤية الرفيعة اللحظية للنور الصافى إلى الميلاد مرة أخرى فى جسد جديد . لكن طالما أن هناك فرصة للرجل المحتضر أن يلمح النور الصافى وأن يمسك به ، وبالتالى أن يفلت من عجلة الأشياء ، وعندما يلفظ المحتضر أنفاسه الأخيرة ، يهمس " اللاما " (٢) فى أذنه ويظل يكرر الكلمات الآتية :–

" استمع أيها النبيل المولد [كذا وكذا] . أنت الآن تمر بتجربة إشعاع الضوء الصافى

---

١) سوزوكى – مرجع سابق ص ٦٩ (المؤلف) .

٢) اللاما Lama المعلم أو المرشد الروحى ، أو القائد الروحى فى بوذية التبت (المترجم) .

للواقع الحقيقى الخالص . تعرّف عليه . يا أيها النبيل المولد ، عقلك الحاضر ، فى الطبيعة الحقة للخواء ، لم يتشكل بأى شئ فيما يتعلق بالخصائص أو اللون فهو خواء على نحو طبيعى ، وهو الواقع الحقيقى نفسه ، والخير كله .

ولم يتشكل وعيك الخاص بأى شئ ، والعقل المشع والمبارك اثنان لا يمكن أن ينفصلا . واتحادهما هو هارما - كايا حالة الاستنارة الكاملة ...

تعرّف على خواء عقلك لتصل إلى مرتبة بوذا .. " (١) .

لسنا معنيين بالطبع بأى سؤال يتعلق بصحة أو كذب معتقدات أبناء التبت بشأن التناسخ ، أو ماذا يحدث للإنسان بعد الموت . أنَّ ما يعنينا فحسب هو وصف الوعى الصوفى بأنه الفراغ الذى هو الوقت ذاته ملاء . والظلام الذى هو أيضا نور . فالمفارقة معروضة بوضوح فى الفقرة التى اقتبسناها . والعقل الذى هو خواء هو فى الوقت نفسه " الواقع الحقيقى ، وهو الخير كله " (الفقرة الأولى) . والوعى الذى هو " فى حقيقته خواء " (الظلام ، الفراغ) هو فى الوقت ذاته " العقل المشع المبارك " (الساطع ، الملئ) ، وهما لا يمكن أن ينفصلا ، ووحدتهما هى " الاستنارة الكاملة " . وعندما يكون فارغاً ومليئاً على هذا النحو فإنه يصل إلى مرتبة بوذا .

عندما ننتقل بعد صفحات قليلة ، لفحص المفارقة على نحو ما تظهر فى الغرب ، فسوف نجد ، ربما مع شئ من الدهشة ، أن " إيكهارت " و " روز بروك " يتفقان تماما مع رواية أهل التبت عن المفارقة - رغم أنهما لا يؤمنان بالطبع بمعتقدات هؤلاء القوم فى التناسخ .

وحتى قبل أن نصبح نحن فى الغرب على وعى ببوذية الزن Zen وقبل أن نتعرف على " كتاب الموتى " عند أبناء التبت ، فإننا نستطيع أن نقول أنَّ المذاهب المألوفة للديانة البوذية

---

١) و . ى . ايفان ونتز (ناشر) " كتاب الموتى عند أهل التبت " .

التى نعلم عنها بعض العلم ، سواء كانت مذهب الهنايانا ، أو مذهب الهمايانا ، تروى نفس القصة لو أننا قرأناهما القراءة الصحيحة . لا توجد عند الهنايانا – على الأقل – فكـرة الله – بالمعنى الموجود فى الغرب .

وإنما توجد فكرة اللامشروط أى " النرفانا " ، وهى المقابل لفكرة الله التأليهية . يقول أحد البوذيين فى نص اقتبسته من قبل :-

" هناك ناسك لم يولد ، ولم يصر ، ولم يضع ، وغير مركب . وإذا لم يوجد مثل هذا الناسك ، فإننا لن نستطيع الإفلات من مما يولد ، ويصير ، ويضع ويتركب " (١) .

إنّ رواية بوذية الهنايانا التى تسربت إلينا فى الغرب فى فترة مبكرة ، من خلال البعثات التبشيرية وغيرها ، توحد ، عادة ، بين النرفانا والانعدام أو الملاشاة . وهم يزعمون أن الرجل البوذى الصالح عندما يموت فإنه يبلغ النرفانا ، كما يعتقد رفاقه من البوذيين . وهم يعتقدون أن ذلك يرادف قولنا انه كفًّ عن الوجود . ولقد أصبح من المعروف الآن أن هذه الرواية ليست سوى جهل وخطأ . غير أن الخطأ ينشأ من التركيز على جانب واحد فقط من مفارقة الخواء – الملاء ، وهو الجانب السلبى . كما ينشأ الجهل من التركيز على الجانب الآخر : أى الجانب الإيجابى . فالنرفانا ، فى الواقع ، ليست سوى الوعى المستنير عندما يتصور لا على أنه ومضة إشراق عابرة ، بل على أنه دائم أو بالأحرى على أنه يجاوز الزمان تماما ، وهى بما هى كذلك الخواء – الملاء ، لكن الروايات المبكرة التى وصلت إلى الغرب جعلته خواء فحسب . أما لو أننا تأملنا الروايات المعاصرة عن الوعى الصوفى ، على نحو ما يوجد عند " تنسون " و " كويستلر " ، "وسيمونز " وغيرهم (رغم أنه كان عابراً فحسب ، ولا يقل كثيراً فى مغزاه وعمقه عن الوعى الصوفى عند بوذا حيث نلمح هذا النوع من الوعى) ، فإننا نستطيع أن نرى اختفاء " الفردية " أو الأنا " ، أو أنها ، بمعنى ما ، قد " تلاشت .. " ومع ذلك فهذا التلاشى للهوية الشخصية " ليس انطفاء " (إذا استخدمنا تعبير تنسون) وإنما هو ، على العكس ، " الحياة الوحيدة الحقة " واختفاء الفردية هو الجانب

---

١) بيرت (ناشر) مرجع سابق ص ١١٣ (المؤلف) .

السلبي من النرفانا ، أما جانبها الإيجابي فهو " الحياة الوحيدة الحقة " .

لقد عرضنا الآن المفارقة على نحو ما ظهرت فى الديانتين الهنديتين الرئيسيتين وهما : الهندوسية ، والبوذية . لكنها تبدو واضحة بما فيه الكفاية أيضا فى ديانات التأليه فى الغرب . دعنا ننظر إلى المسيحية من هذه الزاوية .

هناك ثلاثة جوانب للمفارقة ، الجانب الذى كثيراً ما تردد على ألسنة المتصوفة المسيحيين هو الجانب الدينامي – الساكن . غير أن جانب الكيف الذى لا كيف له ، والجانب الشخصى – اللاشخصى ، موجود دائما ، على الأقل ، ضمناً وهو يظهر صريحاً على السطح بين الحين والحين . وهو ضمنى ، بالطبع ، فى فكرة الله بوصفه الوحدة الخالصة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف . ذلك لأن وجود عدد من الكيفيات المختلفة مثل : الخير ، والحكمة ، والقدرة ، والمعرفة ، تتعارض مع الغياب الشامل للوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف . وكذلك لا يمكن للشخصية أن تنتمى إلى الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف . غير أن العبارة الصريحة التى تقول أنّ الله بلا كيفيات أو صفات ، تتطابق مع براهمان الذى لا كيف له . والتى وردت فى عبارة إيكهارت :

" ليس للواحد كيف ولا خواص " (١)

ويمكن أن نقتبس من إيكهارت أيضاً عبارة صريحة عن اللاشخصية بالنسبة لله أو بالأحرى للألوهية :

" إن الله فى ماهيته التى لا تولد هو ماهية جوهرية بغير شخصية . الماهية التى تتجلى ذاتيا كوجود غير شخصى ... فى الماهية يفقد الأب أبوته تماما . فلم يعد ثمة أب على الإطلاق " (٢) .

---

١) مايستر إيكهارت . ترجمة ر . هـ . بلانكى نيويورك هاربر واخوانه عام ١٩٤١ – الموعظة رقم ٢١ ص ٢١١ (المؤلف) .

٢) ف . فليفر : مايستر إيكهارت ترجمة س . د . ب . ايفانز (المؤلف) .

يحاول سانكارا - وكذلك إيكهارت - فى بعض الفقرات وليس كلها أن يتجنب التناقض بنفس الطريقة . فإيكهارت يميّز الألوهية عن الله ، تماما كما يميز سانكارا بين براهمان الأعلى ، وبراهمان الأدنى . فالألوهية من ناحية ، وبراهمان الأعلى من ناحية أخرى يتسمان بالجانب السلبى من المفارقة وهو : الخواء . والله من ناحية ، وبراهمان الأدنى من ناحية أخرى يتسمان بالجانب الايجابى وهو : الملاء . وقل الشئ نفسه بالنسبة لله عند إيكهارت حتى أن الجوانب الثلاثة من المتناقضة تظهر عندهما معاً . وهما معاً يستخدمان حيلة منطقية واحدة للإفلات من التناقض . أما القول بأن هذه الحيلة لتخليص فلسفتهما من التناقض لم تكن فعالة ، فهو ما يمكن أن نراه عند إيكهارت بالطريقة الآتية : فعند إيكهارت أن الوحدة الساكنة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف تمايز نفسها فى ثلاثة أشخاص فى الثالوث . غير أن هذا التصور للوحدة التى تمايز نفسها وتخرج تمايزاتها ، تخلف النشاط وراءها فى الوحدة الساكنة . وإيكهارت يعرف ذلك جيداً فى نصوص أشد عمقا كما سنرى .

وربما رأينا أن الجانب الدينامى الساكن من المفارقة على نحو ما يظهر بوضوح فى فقرة من " روز بروك " اقتبستها الآنسة أندرهيل على النحو التالى :-

" السكينة وفق ماهيته ، والنشاط وفق طبيعته ، السكون المطلق ، والإبداع المطلق ... الأشخاص المقدسة التى تشكل إلهاً واحداً لا غير هى فى حالة الإبداع دائما نشطة حسب طبيعتها . أما فى بساطة ماهيتها ، فإنها تشكل الألوهية ... وهكذا فإنَّ الله من حيث هو شخص هو العمل الأزلى ، لكنه من حيث الماهية وسكون شخصيته ، فهو الراحة الأزلية " . (١)

ولقد اقتربت الآنسة " أندرهيل " نفسها من التسليم بالتناقض الصارخ للمفارقة ، عندما كتبت تقول : " يبدو أن التوازن الذى يختل فى هذه المرحلة من الانطواء

---

١) اندرهيل : " التصوف " الطبعة اللينة الغلاف عام ١٩٥٥ ص ٤٣٤ و ص ٤٣٥ (المؤلف) .

لا يمكن التعبير عنه إلا بالمفارقة ، فالشرط الحقيقى للسكينة عند عظماء الصوفية هو إيجابى وسلبى فى آن معاً " . (١)

ويتحد موقف " إيكهارت " تماما مع موقف " روز بروك " على نحو ما نجده فى النص الآتى :-

" الله يعمل ، والألوهية لا تعمل ، فليس لديها ما تعمله ولا شئ فيها يصير ... والفرق بين الله والألوهية هو نفسه الفرق بين الفعل واللافعل " . (٢)

نلاحظ فى هذه الفقرات من " إيكهارت " إلى " روز بروك " تأكيداً على الجانب الدينامى الساكن من المفارقة بوجه خاص . ومن الواضح أن هذا الجانب الذى ينبع ربما من اللاشعور قد أثرٌ بعمق نافذ فى العقل البشرى بصفة عامة ، بغض النظر عن اعتراف المتصوفة وإدراكهم المباشر له . فهو يظهر فى الشعر والأدب بصفة عامة . ومن هنا فقد كتب ت . س . إليوت عن :-

" النقطة الساكنة للعالم المتحول " . (٣)

ليس ثمة إشارة خاصة هنا لأى تصور دينى أو صوفى . لكن الإشارة واضحة هنا للمعنى الباطن للمحور الساكن لكوكب دوّار . فعلى الرغم من أن عالم الحس - كما يقول أفلاطون - عبارة عن تدفق دائم فإن قلب الأشياء مع ذلك ساكن وصامت . وفى سياق دينى أكثر وضوحاً نجد هذه الترنيمة :-

" أية قوة ، وأية دعامة ، تسند إليها كل الخليقة ،
وتظل دائما أبداً ثابتة لا تعرف التغير " [التشديد من عندى]

وحتى العبارة الشائعة التى تقول أنَّ الله " لا يمكن أن يتغير " رغم أنها غامضة ويمكن

---

١) المرجع السابق ص ٣٢٣ (المؤلف) .

٢) بلاكنى (المترجم مرجع سابق ، الموعظة رقم ٢٧ ص ٢٢٦ (المؤلف) .

٣) ت . س . إليوت " الأركان الأربعة " نيويورك ، شركة هاركوت عام ١٩٤٢ (المؤلف) .

تأويلها بطرق شتى ، فهى ، تنبع ، فيما يبدو ، من الوعى الصوفى الباطنى للجنس البشرى لتؤكد أن الله ساكن ولا يتحرك ، لأن التحرك يتضمن الفعل فى حين أن اللاحركة تتضمن اللافعل .

وطالما أن المتصوفة هم أيضاً موجودات تحركها ، قدراتها العقلية والمنطقية ، ومادام هناك ، بالقطع ، توتر وصراع بين النصف المنطقى والنصف الصوفى من الروح البشرى ، وهى المضامين الفلسفية التى سوف نناقشها فى فصل قادم ، فلا ينبغى أن نعجب عندما يظهر الصوفية قدراً من التأرجح ، وميلا إلى التذبذب بين العناصر المتعارضة فى شخصياتهم ، وخصوصاً فى الغرب . إنَّ رجلا مثل " سوزوكى " لا يتردد فى الحديث عن المفارقة المطلقة ، وعن التناقض المنطقى الصارخ . وهو لا يتردد فى الحديث عن " الخواء - الملاء " وعن " حالة الفراغ المطلق الذى هو ملاء مطلق " . ولا يخجل مؤلفو " الأوبنشاد " من الحديث عن " الذات الكلية " التى تحرك ولا تتحرك . وتصر البوذية بصفة خاصة - حتى بغض النظر عن بوذية زن - على الحديث عن المفارقة المطلقة وهو ما سوف نشير إليه فى شئ من التفصيل فيما بعد . ويبدو لى أن هذا الفرق بين الشرق والغرب ، يرجع إلى أن التصوف فى الشرق واثق من نفسه ، وهو أكثر عمقاً ، وأكثر شمولاً ، من التصوف غير الناضج ، الذى يتلمس طريقه ، حتى عند عظماء المتصوفة فى الغرب . فالتصوف فى أوربا هو تصوف هواة إذا ما قورن بالتصوف فى آسيا .

ونتيجة هذا الوضع فإننا نجد أن شخصيات المتصوفة فى أوربا تنقسم بين قدراتهم المنطقية وتصوفهم ، لأنهم بوصفهم متصوفة يتحدثون عن المفارقات ، التى إنْ لم تتعارض مع العناصر المنطقية فهى يستحيل حلها . لكن بما أنهم يتحركون أيضا عن طريق المنطق ، فإنهم يحاولون إزالة مفارقاتهم ، وتقديم حلول منطقية لها . كما هى الحال عندما وصف إيكهارت الألوهية باللافعل ، ووصف الله بالفعل . وعندما يطغى جانب التصوف عندهم فى حالات نادرة ، فإنهم يتحدثون مثل " سوزوكى " . لكن عندما تطغى القدرة العقلية - كما هى الحال فى معظم الوقت - فإنهم يستخدمون المبررات والحيل المنطقية لكى يتجنبوا التناقض .

ومن ثم فإن من الطبيعي أن نستشهد بمتصوفة أوربا في الجانبين معا . وأن يكـون مـن الممكن تأويلهم بطرق متضادة . والسؤال هو : أيهما هو التأويل الحق .. ؟ أنقول أنَّ التجربة الصوفية تتضمـن بـالفعل خرقـاً لقوانيـن المنطـق ، أم نقـول أن التناقضـات هـى مجـرد مظهـر فحسب أو أنها مسألة تناقض في الألفاظ ، وليس في معناها الحقيقي ، وأنه يمكـن باسـتمرار إزالتها بحيلة منطقية ، كالتمييز ، مثلا ، بين المعاني المختلفة للألفاظ ؟ . لاشك أن كثيراً من القراء سوف يفضلون الحـل الأخير . وجميـع أولئـك الذيـن يفضلـون هـذا الحـل ، هـم مـن أصحاب العقول التي يسيطر عليها ما لابد أن أسميه تفاهـة الحس المشـترك . جميـع أولئـك الذين يفضلونه هم ممن ليس لهم شعور أصيل نحو التصوف ، وأولئـك الذيـن غـيَّرت العقليـة العلمية من شخصياتهم بأسـرها ، حتـى أنهـا دهسـت تحـت أقدامهـا الشـعور أو الميـل نحـو التصوف . لكن ذلك ، في تقديرى هـو التأويل السـطحي . ففـى رأيـى أن التجربـة الصوفيـة تجاوز حدود الفهم المنطقي . وهي لا تفعل ذلك في الظاهر فحسب . وسوف نتـابع الشـرق في هذه المسألة ، وليس الغرب . لأن المتصوف الشرقى عموما (١) ، يتحدث بصوت واحد فقط ، في حين أن المتصوف الغربي يتحدث بصوت مزدوج .

صحيح أنه حتى إيكهـارت الـذى يشبه تصوفـه التصـوف الهنـدى أكثرممـا يفعـل أى أوروبى آخر ، كثيراً ما يسوء عنده الجانب المنطقي في الاصرار المتواصل علـى التفرقـة بيـن الله والألوهية . غير أنه يبدو لى أن متصوفة المسيحية فـى أقوالهـم العميقـة يتجـاوزون ميلهـم نحو التأرجح ويمسكون بشجاعة أكثر بما تنطوى تجاربهم من مفارقات أساسـية . ومـن ثـم فتبعا لما يقوله " رودلف أوتو " فإن " إيكهارت " يقيم هوية مركزية بيـن السـكون والحركـة داخل الألوهية ذاتها . فالسكون الأزلىّ للألوهية هو أيضا عجلة تدور من تلقاء ذاتها " (٢) .

١) لا ينبغيأن نبـالغ فـى أمـر الاختـلاف بيـن الجـانبين فـى الشـرق والغـرب ، لأن التوتـر بيـن الجـانب الصوفي والمنطقـى هـو توتـر إنسـانى عمومـا وليـس غربيـاً فحسـب ، ومـن ثـم فـإن الاختـلاف هـو اختـلاف فـى الدرجـة والتـأكيد فحسـب . ففـى إستطاعتنا ، مثـلا ، ان نقتبـس سـاتكارا كرجـل يحاول ، مثل إيكهارت ، أن يقدم تأويلات منطقية للمفارقات (المؤلف) .

٢) بلاتكى (مترجم) مرجع سابق ، شذرة ٣٩ ، ص ٢٤٧ (المؤلف) .

وسوف نقتبس من إيكهارت العبارت الآتية :-

" هذا الأساس الإلهى هو سكون موحد لا يمكن فى ذاته أن يتحرك . ومع ذلك فإن جميع الأشياء بفضل هذا السكون تتحرك وتوهب الحياة " . [شذرة ٣٩] ولو أننا انتقلنا الآن إلى الشرق مرة أخرى ، لوجدنا أن المتصوف الهندوسى المعاصر " سراى أوروبندو " يؤكد أن :-

" أولئك الذين نالوا السلام بداخلهم فى استطاعتهم ، دائما ، أن يدركوا الإشباع الأبدى للطاقة التى تعمل فى الكون وهو ينبع من الصمت (١) .

ويبدو لى أن هذه العبارة تشبه تعبير التجربة الخالصة التى لم تؤول - ومن الواضح أنها تجربة " أوروبندو " نفسه على الرغم من أنه لم يستخدم ضمير المتكلم ، ذلك لأن التعبير المستخدم هو " يدرك " وليس " يفكر " . " والتمسك بالنظرية التى تقول " ، و " بالسلام " ، و " الصمت " يمثلان بالطبع الجانب السلبى من المفارقة وهما مجاز للسكون وانعدام الفعل . غير أن " الطاقة التى تعمل فى العالم " لم تدرك على أنها موجودة فى شئ متميّز عن الصمت ، بل على أنها كامنة فيه ، وتنبع منه. وهو نفس المعنى الذى يتحدث عنه " إيكهارت " عندما ذكر " سكون الألوهية على نحو أزلى الذى هو أيضا العجلة التى تدور حول نفسها " . وهو كذلك نفس المعنى الذى ذكره " لاو - تسو " عندما تحدث عن " الوعاء الفارغ الذى ننهل منه " وهذه الصور الثلاث : طاقة الكون التى تنبع من الصمت ، والعجلة التى تدور حول نفسها ، والوعاء الفارغ الذى هو رغم ذلك المنبع الذى لا ينضب لمجرى الماء ، هذه الصور ليست سوى ثلاثة أنواع من المجاز لشئ واحد هو التمايز الذاتى لوحدة لا تمايز فيها ولا اختلاف التى هى خلق العالم . وليست هذه مجرد نظرية ميتافيزيقية . وإنما هى شئ يمر هؤلاء الرجال بتجربته على نحو مباشر . فاللاتمايز

١) سراى أوروبندو : الحياة الإلهية " نيويورك عام ١٩٤٩ ص ٢٨ - وقد توفى أوروبندو عام ١٩٥٠ (المؤلف) .

واللافعل هو فعل نشط لدرجة أنه يحدث تمايزاته الخاصة من داخل ذاته . ويوضح ذلك على نحو أكثر ظهورا الفقرة الآتية من سوزوكي :

" ليس من طبيعة البراجنا (الحدس الصوفى) أن يظل فى حالة سونياتا (الحدس الصوفي) أن يظل فى حالة سونياتا (خواء) بلا حركة على نحو مطلق . فهو يتطلب من ذاته أن يمايز نفسه على نحو لا حدّ له . وهو يرغب فى الوقت ذاته أن يظل داخل نفسه . وهذا هو السبب الذى يجعلنا نقول أن الخواء هو مستودع إمكانات لا متناهية ، فهو ليس حالة فراغ محض . إنه يمايز نفسه ومع ذلك يبقى فى داخل ذاته بلا تمايز وهكذا يستمر على هذا النحو بطريقة أزلية فى عمل الخلق .. وفى استطاعتنا أن نقول عنه أنه الخلق من العدم . ولا ينبغى أن يُفهم الخواء على نحو سكونى أوديناميى ، بل الأفضل أن نتصور أنه سكوني وديناميى فى وقت واحد " (١) ، (التشديد على الكلمات من عندى) .

ولا يمكن أن يكون هناك شك أين يقف كاتب هذه الفقرة أنه يقف إلى جانب المفارقة المطلقة على نحو لا يسمح بأى تلاعب منطقى أو لفظى للتخلص مما ينطوى عليه من تناقضات داخلية .

لو أننا خلفنا وراءنا الآن التساؤل عما إذا كانت المفارقة تؤول على أنها المطلق أو عما إذا كانت تنطوى على تناقض داخلى أو لفظى وظاهرى فحسب – وهو تساؤل أجبت عنه ، حتى الآن ، قدر استطاعتى – لكان فى استطاعتنا أن ننتقل الى عرضنا الذى لم ينته عن مفارقة : الخواء – الملاء بما هى كذلك وظهورها فى الثقافات المختلفة . لأننا قمنا بدراسة الهندوسية ، والبوذية والمسيحية . لكننا لم نفعل ذلك حتى الآن بالنسبة للإسلام واليهودية . فهل تظهر المفارقة نفسها فى هاتين الديانتين ؟ ليس فى استطاعتى أن أقدم نماذج لها بين صوفية المسلمين . وقد يرجع ذلك إلى الحدود الضيقة لمعرفتى بالتصوف الإسلامى . وربما كان فى استطاعة الباحث المتخصص فى الدراسات الإسلامية تقديم مثل هذه النماذج . ومن

---

١) شارلز أ. مور (محرر) مقالات فى فلسفة الشرق والغرب " مطبعة جامعة هاواى عام ١٩٥١ ص ٤٥ (المؤلف) .

ناحية أخرى فقد يكون إنطباعي صحيحاً وهو أن مفهوم الخواء - الملاء لا يوجد عندهم . وربما يرجع ذلك إلى التأكيد المفرط على شخصية الله القوية الدينامية في ديانة كبتت النزعة الصوفية نحو الجانب السكوني اللاشخصي حتى بين المتصوفة أنفسهم .

وطالما أنه يوجد في اليهودية نفس التأكيد الموجود في الإسلام ، وطالما أن العنصر الصوفي ، في اليهودية ، يتضاءل إلى أقصى حد ، فإن المرء قد يتوقع أن لا يجد هنا أيضا أي شواهد على مفهوم الخواء - الملاء ، وإنْ كان لا يوجد ، في الواقع ، الكثير منها . ومع ذلك فإن نظرية انْ - سوف En-Sof تبدو مشابهة من زوايا كثيرة لعبارات " إيكهارت " و " رورز بروك " ، ويعتقد شوليم أن هناك تمييزا بين الله على نحو ما هو عليه في ذاته وبين " انْ - سوف " المجهول غير الشخص ، وبين الله المشخص في التوراة الذى هو الله في حالة التجلي . فـ " انْ - سوف " يسمى أيضا " الله المتخفي " وهو الذى يشير إليه تعبير القبلانية بقوله في " أعماق ذاته يوجد العدم " (١) . وفضلا عن ذلك فإن " ان - سوف " الذى هو اللامتناهي - لا صفات له ولا كيفيات . ذلك لأن الصفات الإلهية تنتمي إلى الله في حالة التجلي . إنها تنتمي إلى " عوالم النور التي تتجلى فيها طبيعة " ان - سوف " المظلمة " (٢) . والواقع أن هذه المفاهيم تتحد في النهاية مع اللاهوت الصوفي عند " إيكهارت " و " روز بروك " إذا ما تغاضينا عن خلفية التثليث التي عبر بها صوفية المسيحية عن أنفسهم .

سادسا : كلمة " اللــــه " :

تؤدي التجربة الصوفية الانطوائية ، لا محالة ، كما رأينا إلى تصور الذات الكلية ، أو الوحدة المطلقة ، أو الواحد ، وهو من وجهة نظرنا تأويل صحيح . علينا الآن أن نتساءل عما إذا كانت الذات الكلية يمكن أن تتحد على نحو سليم مع الله . إن الصوفية المؤلهة الذين

---

١) شوليم : مرجع سابق المحاضرة رقم ١ فقرة ٤ (المؤلف) .

٢) المرجع نفسه ، المحاضرة رقم ٦ فقرة رقم ٢ (المؤلف) .

بلغوا تجربة وحدة اللاتمايز ، وانبثاق فردياتهم من تلك الوحدة ، يقفزون بلا أدنى ضجة إلى النتيجة التي تقول أنهم مروا بتجربة " الاتحاد بالله " . ونحن لا نناقش هنا استخدام كلمة " الاتحاد " ، إذ يبدو من الأهمية أكثر من ذلك أن نتساءل : عما إذا كانت كلمة " الله " كلمة مناسبة . وربما كان السؤال ، بمعنى ما ، مجرد سؤال لفظي . ومع ذلك فمطلوب هنا ، بالتأكيد ، قدر كبير من الحذر والحرص . فمن السهل جدا ، عند هذه النقطة ، طالما أننا وافقنا على تصور الذات الكلية الكونية - أن يسمح المرء لنفسه أن يجرفه تيار التأكيد واليقين ، ربما بتأثير العاطفة ، إلى التسليم التام بالتصورات الدينية أو اللاهوتية المألوفة .

ينبغي على المرء أن يميز بين المعنى الشعبى المألوف لكلمة " الله " والمعانى الاكثر تحضرا التي قدمها الفلاسفة واللاهوتيون لهذه الكلمة . فالله عند بروفسور " برود " ، شخص بالمعنى الشعبى الشائع ، وهو يعتقد أن الشخص عبارة عن كائن لابد أن يفكر ، ويشعر ، ويريد ، ومثل هذه الحالات الشعورية لابد ، بمقدار ما تكون متآنية ، أن تمتلك الوحدة التي تدل على أنها حالات لذهن مفرد . وبمقدار ما تتوالى فإنها لابد أن تمتلك الهوية الشخصية . وربما قلنا أن بروفسور " برود " يعرف الشخص بالمعنى الذى يكون عليه خالد ، وزيد ، وعمرو أشخاصاً . ولاشك أن ذلك شئ يشبه ما يتضمنه التصور الشعبى عن الله . لقد قيل أن " تنسون " ذهب إلى أن الفكرة الشعبية عن الله ، هى فكرة الكاهن اللامتناهى . ومن الواضح أن الله عند هذه الوجهة من النظر موجود زمانى . فعلى الرغم من أنه ، كما يقال ، لا يمكن أن يتغير ، فإنه غاضب اليوم علينا ، مسرور منا غدا . ولديه فى أوقات مختلفة أفكار مختلفة . وهو يضع خططا لخلق الكون تماما بنفس المعنى الذى يضع به الموجود البشرى خططا لبناء منزل ، فيما عدا أن الله لا يحتاج إلى مواد ليعمل بها فهو يخلق الكون من عدم (١) . ولا يمكن بالقطع أن تتحد الذات الكلية مع الله بأى معنى من هذه المعانى . لأن

---

١) الواقع أن ذلك تصور بشرى محض ، فالفعل الالهى للخلق لا يحتاج إلى زمان ، لأن الله خالق الزمان ، وإنما الفهم الأعمق للخلق هو الأمر الالهى " كن فيكون " - راجع فى ذلك مقال " الزمان فى القرآن " ، و " الزمان والأزل " .. الخ فى كتابنا " افكار ... ومواقف " اصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم) .

الذات الفردية منفصلة عن الذوات الأخرى بنفس الطريقة التى ينفصل بها زيد ، وخالد ، وعمرو بعضهم عن بعض وهو ما لا تكنه الذات الكلية على وجه التحديد . لقد انبثقت منها جميع الذوات الفردية ، فهى تمايز نفسها فى الأفراد ، لكنها هى نفسها لا تتمايز ، كما أنها أزلية ، بمعنى أنها بغير زمان ، ولا يمكن تصورها على أنها حالات متتابعة من الشعور . فضلا عن أن الواحد هو اللامتناهى ، فى حين أن الشخص ، من حيث أنه شخص منفصل عن غيره ، هو بالضرورة متناه ، حتى على الرغم من أن صفة " اللاتناهى " تلحق به فى العرف الشائع .

وعلى ذلك فإن الاعتراض الرئيسى على التوحيد بين الذات الكلية وبين الله هو أن مثل هذا التوحيد ، ربما ظن أنه يشجع أو يوافق على التصورات الفجة عن الله التى أشرنا إليها الآن تواً . ولو كان فى استطاعتنا أن نتجنب ذلك ، لأمكن إزالة الصعوبة الرئيسة فى استخدام الكلمة . لكن سيظل السؤال قائما عما إذا كانت الكلمة مناسبة حتى فى استخدام الفلاسفة أو اللاهوتيين لها . ويبدو أنه لا جدوى من الدخول فى مثل هذا البحث ؛ لأن آراء اللاهوتيين والفلاسفة متعددة ، ويختلف بعضها عن بعض على نحو يجعل من غير الممكن مناقشتها كلها هنا . ومن ثمَّ فإن علينا أن تُحسم المسألة ، وسوف أناقش فحسب ما إذا كانت الذات الكلية – على نحو ما ناقشناها فى القسم السابق ، تمتلك الخصائص أو الصفات التى تبدو لى الحد الأدنى من الخصائص التى تعترف أنها عامة وكلية وضرورية إذا ما استخدمنا كلمة " الله " بطريقة مناسبة . وربما كان مثل هذا العمل يتضمن عنصر التعسف فى اختيار مثل هذه الصفات . وهذا أمر لا نستطيع تجنبه :-

أولا : يبدو أنه من الضرورى أن يكون الله موجوداً حياً ، واعياً وليس شيئاً جامدا ميتا لا حياة فيه ولا وعى له مثل كتلة من الخشب . لكن ليس من الضرورى أن يكون شخصا منفصلا . وطالما أن الذات الكلية هى الوعى الخالص ، فيبدو لى ، من هذه الزاوية أنه ليس من غير المناسب أن نطلق عليها اسم الله .

ثانيا : لابد أن يكون الله هو الغاية التى يسعى إليها كل طموح روحى ، إذ عنده يتحقق الخلاص الكامل والسعادة النهائية . والدليل هو أن الاتحاد الصوفى مع الذات

الكلية ، بالنسبة لمن بلغوا مثل هذا الاتحاد ، هو الغبطة المطلقة والسلام الكامل الذى يحاوز كل فهم - وذلك وصف سليم له .

ثالثا : لابد ان يكون لله خاصية إثارة الشعور بالمقدس وبالقدسي ، وهذا هو بالضبط الخط الفاصل بين ماهو دينى وماهو دنيوى ولا أحد يستطيع أن شك فى أن الاتحاد الصوفى بالواحد له هذه الخاصية .

رابعا : لابد أن نعتقد أن الله هو المصدر النهائى لجميع القيم ولكل خير . ونحن لم نناقش حتى الآن العلاقة بين التصوف وأحكام القيمة فى ميدان الأخلاق وفى غيره من الميادين . فسوف نرجئ ذلك إلى فصل قادم . إذ تزعم الصوفية أن جميع القيم تنبع ، فى الواقع ، مع تجربتهم . وعلى أية حال ليس فى كل ماقلناه حتى الآن عن الذات الكلية ما يتناقض مع هذا الزعم ، وذلك بالطبع يثير ما يسمى بمشكلة الشر ، لكن لما كانت هذه المشكلة تثيرها أية نظرية عن طبيعة الله ، فإنها لا تمثل اعتراضاً خاصاً ضد التوحيد بين الذات الكلية والله .

خامسا : هناك خاصية ضرورية لله هى أن نقول عنه أنه مصدر العالم . وأن جميع الأشياء قد صدرت عنه ، وتلك خاصية الله بوصفه خالقاً . وربما كانت أكثر الصفات أساسية بالنسبة للألوهية . ومن ثمّ فهى تشكل بالنسبة لنا النقطة الحرجة فى هذا البحث ، ذلك لأننا لا نستطيع أن نطلق الموجود الحى الواعى الذى هو غاية كل طموح روحى ، والذى هو قدسي ومقدس ، والذى هو مصدر كل خير - أقول إننا لا نستطيع أن نطلق على هذا الموجود اسم الله ، مالم نتصوره أيضاً خالقاً للعالم .

ولا يدور السؤال ، بالطبع حول ما إذا كانت الصوفية (فى الشرق أو فى الغرب) يعتقدون أن الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف والتى يمرون بتجربتها هى الخالق ، لأن ذلك أمر لا شك فيه . فالواقعة المحض التى تقول إنَّ متصوفة المسيحية يطلقون على هذه الوحدة اسم " الله " تشهد بإيمانهم بالخلق والإبداع ، مادام ذلك متضمنا فى معنى

الكلمة . وهم كثيراً ما يستخدمون ، صراحة ، كلمة " الخالق " كما مروا بتجربته . لكن من الممكن ، منطقياً ، أن يكون ذلك مجرد نظرية عقلية تقوم على نوع ما من العملية الاستدلالية ولا تضرب بجذورها في التجربة الصوفية على الاطلاق . ومن ثم فإن المشكلة الحقيقية تدور حول ما إذا كان الإيمان هو وصف حقيقي أو أصيل للتجربة الصوفية . والسؤال عما " إذا كان ما مروا بتجربته هو الخالق " يعنى " ما إذا كانوا قد مروا بإبداعه " . ؟

والجواب إنما يوجد في فقرات مثل تلك الفقرات التي اقتبسناها من قبل من " سوزوكي " و " أوروبندو " ، و " ايكهارت " ، و " لاو - تسو " ، والتي تقول إن الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف إنما تدرك على أنها تتمايز في ذاتها . صحيح أن كلمة " تدرك " التي تعنى بصراحة التجربة المباشرة كشئ متميّز عن النظرية العقلية ، لا تستخدم إلا في النص الذي اقتبسناه من أوربندو . غير أن الشعور في الفقرات الثلاث الأخرى يعطى إحساساً قويا أنها تدوينات لتجارب شخصية .

الذات الكلية هي ، إذن ، الخالق : ويعتمد إبداعه على تمايزه الذاتي ، فاللامتمايز يمايز ذاته . والتمايز ، والانقسام ، والتحقق الفعلي ، ليست أشياء تأتيه من الخارج . وإنما هي أفعاله الخاصة نفسها . وهذه الأفعال ليست زمانية ، وإنما هي بلا زمان ، إنها فعل أزلي ، أو نشاط أبدى . وهي بما هي كذلك لسيت عملية تغير ، طالما أن التغير يعنى الانتقال الزمني من حالة إلى حالة أخرى . وإن قيل لنا أن الفعل اللازماني الذي ليس تغيراً هو تعبير متناقض ، فليس في استطاعتنا إلا أن نقول أننا نتوقع المفارقة هنا . وفي استطاعتنا أن نُذَكِّر القارىء أن " ن . م " مرَّ بتجربة رؤية شئ أمامه " يُحلقّ بلا حركة " وهو ما يمكن أن نصفه بأنه بغير شك ، فعل بغير زمان . (١) ومن

---

١) انظر فيما سبق القسم الخامس من الفصل الثاني (المؤلف) .

المعقول أن نزعم أن هذه التجربة تظهرنا على أن الفِكرة ليست مجرد نتيجة لجدل عقيم من اللاهوتيين .

فى استطاعتنا اذن أن نقول أن الذات الكلية أو الواحد ، تحمل صفة الخالق للعالم ، وهى صفة مطلوبة إذا كان من المناسب أن نطلق عليها اسم الله . كما أنها تحمل أيضا الصفات الأربع المطلوبة الأخرى كما سبق أن رأينا . وبالتالى نستطيع أن نطلق عليها اسم الله دون أى إساءة فى استعمال اللغة .

ومع ذلك ففى استطاعتنا أن نقول الشئ الكثير من تجنب استخدام الكلمة كلما أمكن ذلك ، وأن نستخدم بدلا منها عبارات مثل الواحد ، والذات الكلية ، ... الخ . وحين يفعل المرء ذلك فإنه يتجنب التداعيات الخرافية والفجة التى لابد أن تلحق باستخدام كلمة الله . ولاشك أن هذا هو السبب فى أن الكُتاب المحدثين الذين وصفوا تجاربهم الصوفية من أمثال " تنسون " و " كويستلر " و " سيمونز " تجنبوها . واستخدموا لغة محايدة من الناحية اللاهوتية . ومع ذلك فسوف تكون مجرد حذلقة لو أننا رفضنا استخدامها عندما تلوح الفرصة المناسبة لذلك ، كما هى الحال ، مثلا ، عندما يناقش المرء بصفة خاصة تجارب المتصوفة أو نظرياتهم فى الديانات المؤلهة الثلاث . إذ من الطبيعى أن نميل إلى استخدام مفرداتهم اللغوية ، ففى أمثال هذه الحالات سيكون أمراً مصطنعاً جداً أن لا نفعل ذلك . وسوف أحاول تنظيم ما أقوم به على ضوء هذه الاعتبارات . على الرغم من أنه يصعب أن نتوقع حالة من الاتساق الكامل .

لا بد لنا ، بالطبع ، أن نتذكر أن نفس الأسئلة تثار حول العبارات التى تقال عن الله ، كما سبق أن رأينا أنها تثار حول العبارات التى تقال عن الذات الكلية . وعلينا أن نسأل فى كل حالة عن وضع أمثال هذه التأكيدات . ولما كانت الذات الكلية لا هى موضوعية ولا هى ذاتية ، فإنها ليست هى الله . وإذا ما قلنا أن " هناك ذاتا كلية " أو أن " هناك إلهاً " ، فإن

علينا أن نسأل عن معنى كلمة " هناك " طالما أنها لا تعنى كلمة " يوجد " . ويعود بنا ذلك إلى مشكلة الوضع التى لمسناها بايجاز فى الأقسام السابقة .

سابعا : نظرية " الوجود الخالص ذاته " :

لو أن البحث قادنا إلى الظن بأن التجربة الصوفية موضوعية ، فلابد أن يكون لنا الحق فى هذة الحالة أن نقول انَّ العبارات التى تدور حول الذات الكلية عبارات " صادقة " ، وأن الذات الكلية " موجودة " . أما لو أننا انتهينا إلى أن التجربة الصوفية ذاتية ، فسوف يكون لنا الحق فى هذه الحالة أن نقول أنَّ العبارات التى تدور حول الذات الكلية هى عبارات " كاذبة " ، وأن الذات الكلية " غير موجودة " . لكن طالما أننا انتهينا إلى أن الذات الكلية لا هى موضوعية ولا هى ذاتية ، فان علينا أن نقول انَّ الذات الكلية لا هى موجودة ، ولاهى غير موجودة . وأن العبارات التى تقال عنها لا هى صادقة ولا هى كاذبة . ومالم يكن لدينا الاستعداد لقبول الإجابة الزائفة التى قال بها الوضعيون الأول والتى تقول أن أمثال هذه العبارات لاهى صادقة ولا كاذبة وإنما هى لا معنى لها . فضلا عن أنها عبارات ميتافيزيقية ، فإن علينا أن نحاول البحث عن منظور جديد .

وسوف أناقش فى هذا القسم - وفى القسم التالى - حلين للمشكلة أوصى بهما الأسلاف ويمكن أن نسميهما على التوالى : " نظرية الوجود ذاته " و " نظرية الحقيقة الشعرية " . ولا يمكن ، فى رأيى ، قبول أى منهما . لكنهما معا كانتا مؤثرتين إلى حد أننا لانستطيع أن نتجاهلهما . لقد أدركت نظرية الوجود الخالص ذاته ، على النحو صحيح ، أن الحقيقة التى تقول أن الموجود الأول لا يمكن أن يوجد ، بالمعنى الذى نقول فيه أنَّ البقرة موجودة ، فهو ليس موجوداً جزئياً ، أو شيئا بين أشياء أخرى ، وبعبارة أخرى أنه ليس موضوعياً . كما أنها تصر ، فى الوقت ذاته ، وهى على حق فى ذلك ، أنه لايمكن إزاحته كما لوكان خيالاً ، أو خرافة أو وهما أو قصة خيالية . وبعبارة أخرى أنه ليس ذاتياً . ومن ثَم فهى تذهب إلى أنَ الله ، رغم أنه ليس موجوداً جزئياً ، فإنه الوجود الخالص ذاته . والوجود

فى ذاته ، كالبياض فى ذاته ، كالمثال عند أفلاطون أو الصورة عند أرسطو هو كلي . وكما أن البياض هو العنصر المشترك بين جميع الأشياء البيضاء ، فكذلك الوجود هو العنصر المشترك بين جميع الموجودات . ويمكن فهم كليهما بطريقة أفلاطون على أنه موجود فى العقل الإلهى قبل الأشياء Ante Rem . أو بطريقة أرسطو على أنه " وجود طبيعى فى الأشياء In Re " وفى ظنى أن ذلك لا أهمية له ، فلا فرق بين الاثنين ، رغم أن أولئك الذين يؤكدون هذه النظرية يفضّلون ، عادة ، فيما يبدو ، طريقة أرسطو .

وهذه النظرية ، فى اعتقادى ، ينبغى رفضها بحسم . ويمكن أن نشير الاعتراض الذى يقول أن نظرية الكليات بأسرها ، بأى معنى غير أنها تصورات ذاتية ، عرضة للنقاش والجدل ، طالما أن الوقائع التجريبية التى تسعى إلى تفسرها يمكن شرحها كذلك عن طريق نظرية المتشابهات (١) . وفى استطاعتنا ، من أجل البرهان الذى نسعى لعرضه أن نتحدث كما لو كانت نظرية الكليات حقيقة مقبولة . وفى استطاعتنا ، إذن أن ننقد نظرية الوجود الخالص ذاته على النحو التالى : لاشك أن هناك أفكاراً عن البياض ، والإنسانية ، أو البشرية ، وأفكاراً عن المثلثات ، وعن ثلاثى الشكل . ذلك لأن هناك عنصراً مشتركاً فى جميع الأشياء البيضاء . وعنصراً مشتركاً بين جميع البشر ، وعنصراً مشتركا فى جميع المثلثات . لكن ليس ثمة فكرة أو صورة للوجود لأنه لا يوجد شئ مشترك بين جميع الموجودات ، بل هناك فحسب موجودات جزئية ، وليس الوجود الكلى الخالص .

وهذا يرادف قولنا أنّ الوجود ليس محمولا بالمعنى الذى يكون فيه صفة الأبيض ، والبشرى ، والشكل الثلاثى ، محمولات . وهذه الوجهة من النظر تُنسب عادة ، وبحق ، إلى كانط . غير أن " ديفيد هيوم " عرض نفس هذه الوجهة من النظر قبل كانط ، وبرهن عليها بوضوح أكثر . وينبغى أن لا ندع أنفسنا يختلط عليها الأمر من واقعة أن هيوم

---

١) انظر : هـ . هـ . برايس : " التفكير والتجربة " لندن عام ١٩٥٣ الفصل الأول (المؤلف) .

استخدم كلمة " الوجود الفعلى Existence " (١) بدلا من كلمة " الوجود الخالص Being " الذى استخدمها كانط . لأن ديفيد هيوم فى هذا السياق يعنى بكلمة " الوجود الفعلى " ما يعنيه كانط بالضبط بكلمة " الوجود العام " (٢) . ولقد ساق هيوم حجته على النحو التالى : " فكرة الوجود الفعلى ... هى نفسها فكرة ما نتصور أنه موجود .. وهذه الفكرة إذا ما لحقت بفكرة أى شئ فإنها لا تضيف إليها شيئاً . فأيا ما كان ما نتصوره ، فإننا نتصور أنه موجود . وأى فكرة شئنا تشكيلها فهى فكرة لموجود ما ، وأى فكرة عن موجود ما هى فكرة أردنا أن نشكلها " (٣) .

من سوء الطالع أن هيوم استخدم هنا كلمة " الوجود الفعلى " ، ولهذا فإننا سوف نعود إلى مصطلح كانط عن الوجود العام أو الخالص ، ونتابع حجتنا بهذا المصطلح . والنقطة الهامة عند هيوم هى إذن هذه : لو أننى تساءلت عن معلومات عن شئ لا أعرف عنه شيئاً فى الوقت الحاضر وقيل لى أنَّ " الشئ أبيض " فإننى فى هذه الحالة أكون قد عرفتُ شيئاً عنه لم أكن أعرفه من قبل وهو المحمول " أبيض " . وقل الشئ نفسه عن الشكل الثلاثى وعن صفة البشرية . فتطبيق هذه الكلمات على شئ ما يعنى تقديم معلومات عنه . لكننى لو قلتُ أنَّ " الشئ موجود " ، فإن هذه العبارة لا تُقدّم لى أية معلومات على الإطلاق ، مادامت لا تقول

---

١) " الوجود الفعلى " هو وجود الأشياء التى تدرك إدراكا حسياً ، فى حين أن الوجود الخالص هو الوجود العقلى - راجع كتابنا " المنهج الجدلى عند هيجل " ص ٢٥٣ المجلد الأول من المكتبة الهيجلية (الدراسات) - مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ وكذلك ترجمتنا لكتاب ستيس " فلسفة هيجل " المجلد الثانى من المكتبة الهيجلية (الدراسات) - مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم) .

٢) يمكن أن يجد القارئ مناقشة هيوم فى كتابة " رسالة عن الطبيعة البشرية " الكتاب الأول ، الجزء الثانى فقرة رقم ٦ . التى عنوانها " حول فكرة الوجود الفعلى ، وفكرة الوجود الفعلى الخارجى " (المؤلف) .

٣) المرجع السابق (المؤلف) .

شيئاً سوى أن " الشئ هو الشئ " ، أو أن " هذا الموجود موجود " . وإذا ما نظرنا إلى قطعة مربعة من السكر ، فإننا قد نتساءل عن خصائصها ، وقد نجيب عندئذ أنها ، بيضاء ، صلبة ، مربعة ، حلوة ... الخ " . لكننا لا نستطيع أن نضيف خاصية أخرى هى أنها موجودة . لأن الوجود ليس خاصية متميِّزة عن صفة بيضاء ، وصلبة ... الخ ، يمكن أن تضاف إلي قطعة السكر .

الخطأ فى افتراض أن الوجود محمول ، ومن ثم الخطأ فى النظرية التى تقول أن الموجود الأول هو " الوجود الخالص ذاته " يأتى من الخلط بين الوجود العام ، والوجود الفعلى ، حيث تستخدم كلمة الوجود الفعلى بالمعنى الذى تقول فيه أن النمر موجود ، لكن القنطورس غير موجود (١) . لأنك حين تقول أن النمر موجود بهذا المعنى فإنك تقدم معلومات عنه ، وهى أنه جزء من النظام الطبيعى أو من عالم الزمان والمكان ، وأن له وجوداً موضوعياً ، فى حين أن القنطورس ليس كذلك . وعلى ذلك فالوجود الفعلى ، وما ليس وجوداً فعلياً يصلح محمولات فى حين أن الوجود العام لا يصلح أن يكون محمولاً . فجميع الموجودات الفعلية لها عنصر مشترك هو أن لها مكاناً وزماناً فى شبكة الأشياء التى نسميها بالنظام الطبيعى .

نظرية الوجود الخالص ذاته لا تؤكد ، بالطبع ، أن الله هو الوجود الفعلى ذاته ، وإنما هو الوجود العام أو الخالص ذاته . ولا شك أن الوجود الفعلى ذاته كلى ، وأنه هو العنصر المشترك بين جميع الأشياء فى النظام الطبيعى الموضوعى أى أنه عضو فى ذلك النظام ، وهو مالا تملكه الأشياء المتخيلة ، والأحلام ، والهلوسات والهذيان .. الخ . والنظرية التى نناقشها لا تعنى القول بأن الله عنصر مشترك بين جميع الأشياء الطبيعية ، وأنه سيكون له معنى طالما أن الوجود الفعلى يصلح أن يكون محمولاً ، فالنظرية توحد بين الله والوجد الخالص

---

١) القنطورس Centaur حيوان خرافى فى الأساطير اليونانية ، نصف جسده الأعلى على هيئة إنسان ، والأسفل على هيئة حصان . راجع د. امام عبد الفتاح امام " معجم ديانات وأساطير العالم " المجلد الأول ص ٢٥٣ أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة . (المترجم) .

أو العام ، لكن ليس ثمة مثل هذا العنصر المشترك الذى تشارك فيه جميع الأشياء ومن هنا كانت النظرية كاذبة .

ثامنا : نظرية " الحقيقة الشعريـــة " :

هذه النظرية ، مثلها مثل نظرية الوجود الخالص أو العام ذاته ، قد أدركت على نحو سليم أن الوجود الأول لا هو موضوعى ولا هو ذاتى ، أو بعبارة أخرى ، فإن العبارات التى تقال عنه لا هى صادقة ، ولا هى كاذبة بالمعنى المألوف لهاتين الكلمتين . لكنها تؤكد أن هناك معنى آخر " للحقيقة " وهذه الحقيقة يمتلك الشعر ناصيتها - وربما صور أخرى من الفن - وأن الدين والتصوف يمتلكان مثل هذا النوع من الحقيقة . ويمكن أن نسمى الحقيقة بالمعنى المألوف باسم الحقيقة العلمية ، أو الحقيقة العقلية . ويمكن أن نسمى هذا النوع الجديد باسم " الحقيقة الشعرية " ، فما هو معيارها ، وما الذى يميّزها . عن الحقيقة العقلية .. ؟ .

يقال أحيانا أنّ الشعر ، وغيره من الفنون ، يمكن أن يعبّر عن " استبصارات " و " حدوس " حول طبيعة الأشياء ، فهل هذا ما تعنيه عبارة " الحقيقة الشعرية " ؟ . غير أن الحديث عن تعبيرات لمثل هذه الحدوس يلفت الانتباه إلى واقعة أن أذهانا معينة ، ومنها عقول الشعراء ، كثيراً ما تبدو وهى تمتلك القدرة على إدراك الحقيقة على نحو مباشر وفورى وبدون توسط مرهق من التفكير الاستدلالى . وهذه القدرة هى التى تسمى عادة بالحدس . والقول بأنها موجودة قول صحيح ، لا عند الشعراء فحسب ، بل عند العلماء ، والرياضيين ، والفلاسفة العظام ، وعند معظم الموجودات البشرية بقدر ما . وربما أكّد ذلك وجود طرق مختلفة للوصول إلى الحقيقة (الطريق الحدسى) غير تلك التى يمارسها عموما العلماء وغيرهم ، (طريق الاستدلال بالسير خطوة خطوة) لكن ذلك لا علاقة له إطلاقا بوجود أنواع متميّزة من الحقيقة مختلفة عن النوع العلمى . وذلك ، من ثم ، لا أهمية له بالنسبة للنقطة التى نناقشها .

من المحتمل إذا كان هناك نوع خاص من الحقيقة تُسمى بالحقيقة الشعرية لابد أن تكون موجودة ، على أية حال ، فى الشعر ، وهو المكان الذى سوف نبحث عنها فيه وفى ذهننا اكتشاف معاييرها ، والطريقة التى تختلف بها عن الحقيقة العقلية . ولابد أن نكون على حذر بالنسبة لعينات الشعر التى تختلف بها عن الحقيقة العقلية . ولابد أن نكون على حذر بالنسبة لعينات الشعر التى نختارها ونحن نحاول اكتشاف الحقيقة الشعرية منها فلا نفحص ، مثلا ، القصائد الدينية أو الصوفية وحدها . فمثلا الأبيات الآتية للشاعر شللى :

" الواحد يبقى ، أما الكثير فيتغير ويزول ،
نور السماء يشع دائما ، أما ظلال الأرض فهى تذوى ،
الحياة مثل القبة الزجاجية متعددة الألوان ،
تلطخ شعاع الأزل الأبيض . " .

يمكن أن يقال إنها تُعبّر عن خصائص الفكرة الصوفية . وقل مثل ذلك فى أبيات الشاعر " وردز ورث " التى اقتبسناها فيما سبق والتى تؤكد :

" حركة الروح التى تدفع
جميع الأشياء المفكرة ، وجميع الموضوعات من كل فكر ،
وتدور حول جميع الأشياء " .

ذلك أننا لو قلنا أنّ حقيقة الأفكار الدينية والصوفية هى حقيقة شعرية ، وأن الحقيقة الشعرية هى من نوع الحقيقة التى تُعبّر عنها القصائد الدينية والصوفية ، فسوف نكون فى خطر الوقوع فى دور منطقى أو حلقة مفرغة . فإذا كان هناك مثل هذه الحقيقة الشعرية فلابد أن يمتلكها الشعر بما هو كذلك ، أعنى كل أنواع الشعر - أو على الأقل كل شعر جيد ، وأصيل ، وعظيم . ومن ثم فسوف توجد فى الشعر الدنيوى ، وأنا أعنى به الشعر الذى لا تكون موضوعاته دينية من أى نوع . وإنما تدور قصائده حول الحياة والأحداث اليومية . فلنأخذ إذن أمثلة قليلة بطريقة عشوائية ، من فقرات مشهورة لبعض الشعراء الكبار محاولين اكتشاف أين تكمن الحقيقة الشعرية فيها .

من الواضح ، بادئ ذى بدء ، أن هناك قصائد عظيمة كثيرة تُعبّر عن حقائق علمية أو فلسفية ، وأنه كان فى نية مؤلفيها أن يفعلوا ذلك . لقد اقتبس " وايتهد " ، مثلا ، من قصيدة تنسون " فى الذكرى " البيت الآتى :

" لقد همستْ قائلة أنَّ النجوم تدور بطريقة عمياء "

ويلاحظ أن مشكلة المذهب الآلى هى التى كانت تفتنه " [يقصد تنسون] . وهذا البيت يضع بقوة المشكلة الفلسفية كلها التى تتضمنها القصيدة . فكل جزئ يدور بطريقة عمياء. ولما كان الجسم البشرى يتألف من جزيئات ، فإن هذا الجسم يدور بطريقة عمياء . ومن ثم فليست هناك مسئولية فردية عن أفعال هذا الجسم " (١) . وبعبارة أخرى : إنَّ ما يقرره هذا البيت هو وجهة النظر الآلية عن الطبيعة . وهذا هو ما يقال أنه فتن تنسون ، وما يحاول " وايتهد " أن يقّدم له تصحيحاً فى فلسفته عن الكائن الحى . غير أن النظرة الآلية التى . يعبّر عنها " تنسون " فى هذا البيت هى حقيقة علمية أو فلسفية ، أو هى لا حقيقة أو نصف حقيقة ، لكنها ليست حقيقة شعرية . فأين ، أو ما هو النوع الخاص من " الحقيقة الشعرية " التى لابد أن تكون متضمَّنة فى القصيدة - طبقا لوجهة النظر التى نناقشها - بالاضافة إلى الحقيقة العقلية ، فلابد أن يكون هناك ، فيما يبدو ، نوعان مختلفان تماما من الحقيقة فى نفس هذا البيت من الشعر . ومن الواضح يقينا ، أن ما تضيفه الصورة الشعرية إلى العظام العارية المشكلة الفلسفية الخاصة بالمذهب الآلى ليست نوعا آخر من الحقيقة ، بل عمقا للشعور البشرى وجمالا من التعبير اللغوى المجازى .

غير أن القصيدة التى تثير مشكلة الحرية البشرية هى ، بالطبع ، حالة خاصة . فمعظم القصائد لا تتضمن إشارة فلسفية خاصة ، بل تعالج أمور الحياة اليومية ببساطة أكثر . لكنها إذا ما كانت قصائد عظيمة ، فلابد أن تحتوى كل واحدة منها على نوع خاص من الحقيقة الشعرية لو كان هناك مثل هذه الحقيقة . ومن ثّم فمن الإنصاف أن نسأل مَنْ يؤيد هذه النظرية أين توجد ، وماهى ، هذه الحقيقة الشعرية فى الأبيات التى وضعها " مارلو Marlow " على لسان " دكتور فاوست " عندما رأى شبح " هلن الطروادية " :

١) أ . ن . وايتهد " العلم والعالم الحديث " نيويورك ماكميلان عام ١٩٣٥ ص ١١٣ (المؤلف) .

" أهذا هو الوجه الذى من أجله انطلقت ألف سفينة ،
وأحرقت أبراج اليوم Ilium العالية .. ؟ ! (١)

أو فى أبيات كوليردج :
" القمر السيّار يذهب بعيداً فى السماء ،
دون أن يستقر فى مكان ،
وهو يسبح برقة ،
يرافقه نجم أو نجمان .. "

أو فى أبيات " كيتس Keats " :
" لقد اختفوا : نعم منذ عصور طويلة مضت ،
لقد تلاشى المحبان وسط العاصفة " .

أو فى أبيات " روسيتى Rosseti " :
" كان رداؤها منزوعا من الحوافى حتى الأهداب ،
فلم تعد تزينه الزهور المطرزة ،
بل وردة بيضاء هدية من السيدة مريم .
لقد بلى من الطقوس الدينية ،

أما شعرها المسدل خلف ظهرها ،
فقد كان أصفر اللون كسنبلة القمح الناضجة " .

أو أبيات " براوننج Browning " :

---

١) اليوم Ilium هو الاسم القديم لمدينة طروادة - راجع المجلد الثانى من " معجم ديانات وأساطير العالم " أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ (المترجم) .

" من لم يدر ظهره قط ، بل سار إلى الأمام منتفخ الصدر ،
لن تحطمه أبداً سحب الشك .. "

أو أبيات سوينبرن Swinburne

" حتى النهر الحزين ..
يشق طريقه بأمان إلى البحر .. "

كل مجموعة من هذه الأبيات تقرر واقعة أو حقيقة بسيطة إلى أقصى حد ، وإذا ما أردنا أن ندمر الشعر بأن نعزله عن صورته الشعرية ، عبَّرنا عنها بكلمات نثرية عادية باردة تماما . فمثلا أبيات سوينبرن تخبرنا بأنه حتى الشيوخ المتعبين يموتون في النهاية . وتقول أبيات كيتيس أنّ اثنين من المحبين ضاعا وسط العاصفة . وتقول لنا أبيات كوليردج أنَّ القمر والنجوم تسبح في السماء بغير توقف . ويتحدث روسيتى عن الفتاة التى ترتدى زيا بطريقة معينة . وتحمل هذه الوقائع الباردة معلومة أو حقيقة من النوع العلمى ، وما يضيفه الشعر إليها هو لغة الايقاع أو اللحن ، أو المجاز العينى الحى ، بدلا من التجريدات ، فتنة الجمال والعاطفة . فليس ثمة نوع جديد أو خاص من الحقيقة . إنَّ معظم الشعر (على نحو ما كان يتميّز في الماضى عنه الآن) كان يتألف من أبسط وأوضح الحقائق البشرية مع العواطف التى نشأ عنها مثل حتمية الموت وكآبته ، جمال المناظر الطبيعية ، القدرة على الحب والصداقة ، حب الوالدين والأطفال ، الأحداث المأساوية في الحياة ، وأيضا ما فيها من ملهاة ضئيلة . ولو أننا نظرنا ، بدلا من ذلك إلى الشعر فى يومنا الراهن وما فيه من صعوبة واعتام لا حدَّ له ، فما سوف نجده هو جهد ينشد الأفكار العقلية الخفية وغير العادية ، لكنه لا ينشد الحقيقة " الشعرية " من أى نوع . وأنا أتحدى إنسان يكتشف فى شعر " جون دون J. Doone " الجميل أى شئ سوى أفكار عقلية تصاحبها نغمة مناسبة من الشعور تتجسد فى كلمات وصور بارعة .

لكن قد تكون هناك نسخة خاصة من نظرية الحقيقة الشعرية وضعها مفكرون معينون تخرجنا من هذه الصعوبات ، وتضعنا على الطريق الصحيح . ومن هنا فلن أشير إلا إلى

نسختين فقط من النظرية اللتيـن أعرفهمـا بالمصادفـة . الأولـى هـى نظريـة بروفسـور " فيلـب ويلرايت Philip Wheelwright " التى عرضها فـى كتابـه المحتمـع " الينبـوع المضـئ " ، حيث يذهب الى أن هناك طريقتين فحسب لاستخدام اللغة إحداهما كما يقول : " يمكـن أن تسمى اللغة التعبيرية ، أو لغة الأعماق ، وهدف من أهدافـى ... سـيكون التمييز بين طبيعة هذه اللغة وإمكاناتها عن طبيعة وإمكانات اللغة الحرفية ، أو كمـا أسـميها أحيانـاً علـى سـبيل الاختصار لغة الاختزال - أو لغة العلم " ثم يضيف " إنّ لغة الأعماق تتمثل فـى الديـن ، وفـى الشـعر ، وفـى الأسـطورة " . وهـو يؤكـد أن القضيـة المركزيـة فـى كتابـه هـى " أن الأقوال الدينية ، والشعرية ، والأسطورية ، فى أحسن أحوالها تعنى شـيئا مـا ، تضفـى نوعـاً من الإشارة الموضوعية . رغم أنه لا الموضوعية ولا منهج الإشـارة همـا مـن نفـس نـوع لغـة العلم " (١) ، وأنا أعتقـد أن المؤلـف بزعمـه أن الأقـوال الدينيـة والشـعرية تحمـل نوعـاً مـن " الإشارة الموضوعية التى تختلف عن الإشارات الموضوعية للعبارات العلميـة - فإنـه يعـرض علينا نسخة من نظرية " الحقيقة الشعرية " .

وقد يعجب المرء من عدم وجود أى خلط هنـا بيـن مفهوميـن للغـة ، أو طريقتيـن فـى استخدام اللغة ، يعبران معاً عن نفس الحقيقة ، وعن مفهوم نوعين مختلفين من الحقيقة . لكنا قـد نتغـافل عـن ذلـك . وقـد يعجـب المـرء أيضـا ممـا إذا لـم يكـن مـن سـوء الطـالع أن يتحدث ويلرايت عن الأقوال الشعرية والدينية باعتبارهـا تشـكل نوعـا خاصـا مـن " الإشـارة الموضوعية " ، لأن ذلك يتضمن ، فيما يبدو ، وجود موضوع ما ، ونوعاً ما من التطـابق بينـه وبين الفكرة التى تعبّر عنها . ومثل هذا التطابق هو علامة خاصة عن معلومة أو حقيقة علمية . لكن ذلك أيضا لا أهمية له إذا كان المؤلف ينتهى إلى تقديم تفسير معقول ومترابط عمـا هـو خاص بنوع الحقيقة الدينية والشعرية . ولقد خصص فصلا كاملا لهذه المشـكلة قـرب نهايـة الكتاب جعل عنوانه " الحقيقة والجملة التعبيرية " . وما قاله فى هذا الفصل يمكن أن نلخصـه

١) فيليب ويلرايت " الينبوع المضئ " مطبعة جامعة انديان عام ١٩٥٤ ص ٣ و ص ٤ (المؤلف) .

على النحو التالى : العنصر التقريرى فى الحملة هو حقيقتها بالمعنى العلمى لهـذا المصطلـح . غير أن الجملة التعبيرية - رغم أنها تتضمن عنصراً تقريرياً فإنها تجاوز ذلك العنصر بأن تمزج به عناصر انفعالية وعاطفية ووعظية . " تنصهر كلها فى بوتقة واحدة " (١) . وقد يكون ذلك صحيحاً لكنه يفشل تماما فى أن يفسر لنا كيف تشكل العنـاصر المضافـة الانفعاليـة والعاطفية والوعظية - وغيرها من العناصر غير التقريرية - نوعاً مـن الحقيقـة غير التقريريـة أو نوعا من " الاشارة الموضوعية " . ومـن ثـم فـإن ويلرايث لـم يقـدم - فـى رأيـى - نظريـة مترابطة ولا حتى واضحة عن نوع الحقيقة التى تختلف عن الحقيقة العلمية . وتسليمه بأن مـا تضيفه الصورة الشعرية إلـى الحقيقـة التقريريـة للقصيـدة هـو " عنـاصر انفعاليـة أو عاطفيـة ، ووعظية " ينفى بدلا من أن يدعم نظريـة الحقيقـة الشـعرية . ويتفـق مـع وجهـة نظـرى أنّ مـا تضيفه الصورة الشعرية هو الانفعال والعاطفة ، وجمال المجاز واللغة .. الخ لكنهـا لا تضيـف نوعاً جديداً من الحقيقة .

وهناك نسخة أخرى يقدمها بروفسور " آرنولد توينبى " من نظرية الحقيقة الشعرية فـى كتابه " منظور مؤرخ إلى الدين " فهو يؤكد أن هناك تمييزاً بين وجهين للحقيقة لا يمكـن أن يتمركزا فـى وحـدة بواسـطة ملكـات الذهـن البشـرى الناقصـة . فهنـاك عضـوان فـى النفـس البشرية : السطح الإرادى الواعـى ، والهـوة اللاشـعورية الانفعاليـة ، ولكـل عضـو مـن هذيـن العضوين طريقته فى النظر إلى ، والنفاذ فى ، الزجاج المظلم الذى يحجـب الحقيقـة الواقعيـة Reality العين الداخلية للانسان ، وهو حين يحجبها فإنه يكشف عنهـا علـى نحـو مبهـم : ومن ثمّ فإن كلتا الطريقتين من الإدراك الناقص تدعـى أنهـا عثرت علـى " الحقيقـة " غـير أن صفات الوجهين المختلفين من الحقيقة الكامنة الموحدة ، مختلفة قدر اختلاف العضوين فـى النفس البشرية التى تتلقى هذه " الأضـواء المنكسـرة " (٢) " والحقيقـة التـى تدركهـا النفس

---

١) المرجع السابق - الفصل الثالث عشر لاسيما ص ٢٨١ (المؤلف) .

٢) آرنولـد توينبـى : " منظـور مـؤرخ إلـى الديـن " مطبعـة جامعـة اكسـفورد ، عـام ١٩٥٦ . ص ١٢٢ (المؤلف) .

اللاواعية تجد التعبير الطبيعي عنها في الشعر . أما الحقيقة التي يدركها العقل فإنها تجد التعبير الطبيعي عنها في العلم " (١) .

يصعب جداً أن نستخلص جوهر هذه النظرية من الركام الهائل من المجاز الذى تم التعبير عنها فيه . لكن الفترة التي اقتبسناها تعتمد ، فيما يبدو ، على التفرقة بين الظاهر والحقيقة التي وجدناها عند كانط ، والفلسفات التي خرجت منه . وربما غامرنا في الشرح فقلنا انه لا يوجد عند " توينبى " سوى حقيقة واحدة Reality يدركها عضوان مختلفان : العقل واللاشعور يمثلان مظهرين مختلفين للذهن . لقد عرفنا في فصل سابق أن هذه الحقيقة هي " حضور روحي " وأنها هي ، في الواقع ، " المطلق " (٢) . وربما كان في استطاعة المرء أن يفترض أن هذه الحقيقة " في ذاتها " لابد أن تكون مما لا يمكن معرفته ، مادام كل وجه من وجهي الحقيقة ليس سوى ظاهر فحسب مشروط بالعضو الذى يدركه . ولابد للمرء أن يفترض في هذه الحالة أن " توينبى " عندما أطلق عليها إسم " الحضور الروحي " قد ابتعد لسبب ما عن الجهل النزيه بالحقيقة الواقعية ... Reality الذى تتطلبه النظرية ، وأظهر تعاطفا مع الوجه الذى يدركه اللاشعور . ولنا الحق ، على أية حال ، أن نسأل عما إذا يكون واضحاً ومعقولا أمامنا ، أما اذا كان لا يمكن تفسيره تفسيرا عقلياً ، فإنه يظهر أمامنا على الأقل بحيث أننا سوف نستطيع في المستقبل أن نعرفه عندما نراه . ولكي يكون واضحا ومعقولا فان علينا أن نقدم له تعريفاً ومعايير . والمطالبة بأن يحدث ذلك على نحو تام ونهائي يعني المطالبة بنظرية كاملة وتامة ، وهي نظرية من غير المعقول أنه نتوقعها . لكن لابد أن تكون هناك على الأقل محاولة لذلك لتطابق التحليلات والمحاولات لتقديم النظريات من طبيعة الحقيقة بالمعنى العلمي والتي قام بها الفلاسفة وعلماء المنطق ، إلا أن بروفسور " توينبى " لم يبدأ حتى بمثل هذه المحاولة لتقديم نظرية واضحة ومعقولة .

وربما كان الجواب من وجهة نظره هو أنه في حالة النظرية لا يمكن تقديم نوع من

---

١) المرجع نفسه ، ص ١٢٤ (المؤلف) .

٢) المرجع نفسه ، ص ١٦٥ (المؤلف) .

الحقيقة غير العقلية أو البحث عنها . غير أن الحقيقة فى الشعر لابد ، فى هذه الحالة ، أن تظهر فى حالات جزئية . إذ ينبغى علينا أن يكون فى استطاعتنا أن نقرأ قصيدة الشعر وأنْ نرى فيها الحقيقة . ويعيدنا ذلك إلى الموقف السابق الذى وصفناه فى بداية هذا القسم . والذى اقتبسنا فيه أبيات من شعر " تنسون " ، و " مارلو " و " كوليردج " ، و " كيتس " ، و " روسيتى " ، و " بروننج " ، و " سوينبرن " ، وكنا شغوفين لاكتشاف الحقيقة التى تتضمنها عن " المطلق " . وربما كنتُ رقيق الحس جدا بالنسبة لخاصية الشعر - مثل غيرى - لكننى لست أعمى تماما بالنسبة لها ، ولست محافظا على القديم تماما . ومع ذلك فأنا لا أستطيع أن أجد هذه الحقيقة . والواقع أننى وجدتُ بعض العظام العارية لحقيقة واقعية محض - وهى التى أطلق عليها " ويلرايت " اسم العنصر التقريرى - وإلى جانبها فتنة عاطفية عالية ونبيلة ، وجمالا فنيا ، وخاصية صوتية رائعة للغة موسيقية ، وما إلى ذلك . وهذا كل شئ .

لو صحتْ نسخة " توينبى " من نظرية الحقيقة الشعرية فلابد أن يكون هناك توازى بين مظهرين لحقيقة واحدة ، حتى أن كل عبارة علمية عن الحقيقة لابد أن يكون من الممكن أن يقابلها عبارة شعرية عن الحقيقة والعكس . والواقع أنه لا ينتج من النظرية أنه لابد أن يكون الذهن البشرى قادراً على إدراك وجهى الحقيقية . وقد تكون هناك نقاط عمياء فى كلا العضوين . لكن لابد للمرء أن يتوقع ، على الأقل ، أنه فى بعض الحالات - سيكون من الممكن ملاحظة التطابق بين الحقيقة الشعرية والحقيقة العقلية ، وأن نقوم بترجمة إحداهما إلى الأخرى . ومن المؤكد أن بروفسور " توينبى " يُقدّم نماذج لأمثال تلك الترجمات . كتب يقول : " إنَّ العقل الجاف يدّون بسرعة خاطفة ، مثلا ، السلوك القذر فى حرب الملوك البربرية (١) عن طريق اللاشعور ثم يترجمها إلى شعر بطولى .. " وهو يخبرنا أن " التمسك بالانجيل المسيحى فى العقائد هو مثل آخر لمحاولة ترجمة حقيقة اللاشعور إلى مصطلحات الحقيقة الفعلية " (٢) . وإنه لمن عجب أن تكون الحقيقة نفسها قذرة فى ترجمة

١) يقصد بها حرب طروادة بين ملوك اليونان وملوك وأمراء طروادة (المترجم) .

٢) المرجع نفسه ، ص ١٢٣ - ١٢٤ (المؤلف) .

بطولية فى ترجمة أخرى . لكن بغض النظر عن ذلك ، فلا يظهر ما إذا كانت ملحمة " هوميروس " تقدم نوعاً مختلفاً من الحقيقة ، أو وجهاً مختلفاً لنفس الحقيقة ، إذا ما قورنت " بالتدوينات الحافة للسلوك القذر .. الخ " . ولابد أن يبدو واضحاً أنه ، كما أن أبيات " كيتس " التى اقتبسناها فيما سبق تقدّم بالضبط نفس حقيقة " التدوين الحاف " وهى التى تروى بوضوح عن حبيبين ضاعا وسط العاصفة ، وأن ما أضافه الشاعر هو نوع آخر من الحقيقة ، وإن كان خيالا حيا ولغة ايقاعية ، وفتنة عاطفية - فكذلك تعالج قصائد هوميروس السلوك البربرى لحرب الملوك بالطريقة نفسها دون أن تضيف إلى وجهى الحقيقة حقيقة جديدة بل فقط عناصر خيالية وعاطفية مماثلة .

إننا نعرف من تجربة الحياة اليومية أن الحادثة الواحدة يرويها ملاحظون بطرق مختلفة تماما تبعاً لأمزجتهم المختلفة . فقد يركز شخص على جانب الدعابة فيها ، فيجعلها تبدو كوميدية . بينما يركز آخر على جانب المأساة ويكتبها من هذه الزاوية ، وقد تحمل الحادثة العادية ، فى وقت واحد ، عناصر من الجمال والقبح ، والنبالة والقذارة . وقد يركز ذهن على هذا العنصر ، بينما يركز ذهن آخر على عنصر آخر . وكل راوى يخبرنا بالحقيقة أو بجانب من الحقيقة . وليس علينا أن نقدم نظرية ميتافيزيقية منمقة عن نوعين من الحقيقة لتفسير ذلك . فهل هناك أى شئ أكثر من ذلك فى الروايتين المختلفتين لحرب طروادة التى يشير إليهما بروفسور توينبى .. ؟ .

ويبدو أن " هتلر من هذه الزاوية يعبّر عن بطولة رومانسية وتألقا فى أى حرب ، فى حين أن نصير السلام الذى دخل السجن من أجل آرائه لا يرى فى نفس هذه الحرب سوى بربرية وأمور مقززة . وهذا يوازى تماما الروايتين عن حرب طروادة التى يشير إليهما " توينبى " . لكن لا أحد يعتقد أنه من الضرورى أن يفترض نوعين من الحقيقة لتفسير ردود الفعل بالنسبة " لهتلر " ونصير السلام .

والنتيجة التى أنتهى إليها هى أن نظرية الحقيقة الشعرية سواء فى نسخة " ويلرايث "

أو توينبى أو أى صورة أخرى - ينبغى رفضها .

تاسعا : وضع الذات الكليـــــة :

الوجود الذى يصفه المتصوفـة بأنـه الواحـد ، أو الـذات الكليـة ، أو العـواء - المـلاء أو الله - ينبغى اعتباره الحقيقة الواقعية Reality بثلاثة معان : فهو يتجـاوز أى ذات فرديـة ، ويستقل عنها ، حتى أنه لا يمكن أن يقال عنها إنها ذاتية ، فلها قيمـة قصوى وخـير أقصـى . وهى المصدر المبدع الخالق للعالم . ومع ذلك فهى ليست موضوعية . ويثير ذلـك مشـكلتين رئيسيتين : الأولي هى أنه طالما أنهـا ليسـت ذاتيـة ولا موضوعيـة فمـا هـو " الوضـع " الـذى نحدده لها : وما هو " وضع " العبـارات التـى تقـال عنهـا مثـل " أنهـا موجـودة" ، وأنهـا بـلا زمان ، وأنها أزلية .. الخ . والثانية : هى أنه إذا لم تكن موضوعية ، ولا توجد وجوداً فعليـاً ، فبأى معنى تكون السبب الأول لعالم موضوعى موجود بالفعل ؟ إننا لا نحتاج إلـى أن نناقش بتفصيل أكثر من ذلك ، فى هذه المرحلة سماتها مثل : قيمتها القصوى ، وأنها خالقة . ففـى هذا القسم سوف نفحص مشكلة " الوضع " أكثر من ذلك .

ينبغى علينا أن نلاحظ بادئ ذى بدء أنه على الرغم من أننا وصلنا إلى النتيجة التى قـول أن الواحد لا هو ذاتى ولا هو موضوعى ، من ناحية عن طريق تطبيق مناهج التحليـل لمعـانى مصطلحات مثل : " الوجود الفعلى " و " الموضوعية " و " الذاتية " ، فإن هذه النتيجة نفسها يمكن أن نجدها ، أحيانا ، فى أقوال المتصوفة أنفسهم ، وقد وصلوا إليها بغـير شـك بطريقـة حدسية وليست منطقية . وبيان ذلك سوف يزودنا بدعم هام فى مناقشاتنا .

بعـد أن تذكـر " الماندوكـا أوبنشـاد " ثـلاث حـالات طبيعيـة للذهـن وهـى : حالـة اليقظة ، وحالة الأحلام ، وحالة النوم بلا أحلام ، تواصل الحديث عن حالة رابعة وهى الحالة الصوفية - فتقول :-

" قال الحكيم ، أما الحالة الرابعة فهى ليست ذاتية ، ولا تجربة موضوعية ، ولا تجربـة

وسط بين الاثنين .. إنها الوعى الموّحد الخالص .. " (١) .

عندما يقرأ المرء ذلك فإنه يميل إلى الشك فيما إذا كان هناك أى شئ فى الأصل السنسكريتي يمكن أن تترجمه على نحو سليم وعلمى إلى المصطلحين " ذاتى " و " موضوعى " . طالما أن هاتين الكلمتين من كلمات الرطانة المأخوذة من مفردات الفلسفة الأوربية ، فى أواخر القرن التاسع عشر أساساً . غير أن أية شكوك من هذا القبيل إنما يسأل عنها الترجمة التى قدمها بروفسور زينر Zaehner (٢) وما يأتى هو الأجزاء المناسبة لها . حالة اليقظة تتعرف على الأشياء من الخارج .. وحالة النوم تتعرف على الأشياء من داخل الفرد ... أما الحالة الرابعة فهى لا تتعرف على ماهو بالخارج ولا ماهو بالداخل " . ومعنى عبارتى " ماهو بالخارج " و " ماهو بالداخل " ، يتحدد على نحو فريد بتطبيقهما على التوالى على موضوعات الإدراك الحسى ، وعلى موضوعات الأحلام ، وهذا هو بالضبط معنى " الموضوعى " و " الذاتى " على نحو ما نستخدم هذين المصطلحين . ومن ثمّ فترجمة عبارة " الأوبنشاد " : " الحالة الرابعة .. لا هى تجربة ذاتية ، ولا هى تجربة موضوعية " - ترجمة صحيحة .

والقول بأن التجربة لا هى ذاتية ولا هى موضوعية متضمن أيضاً فى تصوف " أفلوطين " عندما يقول إنها ليست رؤية ولا هى نظر لكنا ينبغى أن نقول بدلا من الحديث عن الرؤية والرائى علينا أن نتحدث بصراحة عن الوحدة البسيطة ، ثم يضيف أن الناظر " يصبح هو الوحدة التى لا اختلاف بينها وبين ذاته أو بين أى شئ آخر " . فإذا لم توجد فى التجربة أية كثرة على الاطلاق ، فلا يمكن أن تكون هناك ثنائية بين الذات والموضوع . وبصفة عامة فإن التكرار الممل فى الأدب الصوفى فى كل مكان لتجاوز قسمة الذات والموضوع أصبح مشتركاً ومألوفاً حتى ليبدو من غير الضرورى أن نقتبس نصوصا جديدة .

---

١) الأوبنشاد - مرجع سابق ص ٥١ (المؤلف) .

٢) ر . س . زينر " التصوف : المقدس والدنس " . مطبعة جامعة اكسفورد ، نيويورك ، عام ١٩٥٧ . ص ١٥٤ (المؤلف) .

وذلك كله يعني أن التجربة لا هي ذاتية ، ولا هي موضوعية . وذلك يرادف ما يقوله - " ديدنسيوس الأريوباغي " (١) عن الموجود الأعلي من أنه :

" لا ينتمي إلى مقولة الوجود الفعلي ، ولا إلى مقولة اللاوجود " (٢)

ويتضح الشيء نفسه أيضاً في جميع تلك العبارات التي يرددها المتصوفة عن التجربة وعن الموجود الذي يمرون بتجربته من حيث أنه يجاوز حدود الزمان والمكان . كتب " ايكهارت " يقول :

" لا شيء يعوق الروح عن معرفة الله كما يعوقها الزمان والمكان . ذلك لأن الزمان والمكان شذرات في حين أن الله واحد . ومن ثمَّ فإذا كانت الروح تريد أن تعرف الله ، فلابد أن تعرفه فوق الزمان وخارج المكان . لأن الله لا هو هذا ولا ذاك ، على نحو ما يتجلى الزمان والمكان في جميع الأشياء " . (٣)

وتأكيدات الصوفية القائلة بأن الله يجاوز الزمان والمكان شائعة ومشتركة بينهم حتى أن المسألة لا تحتاج إلى وثائق أبعد من ذلك . وما ينبغي علينا ملاحظته هو أن ذلك يعني أنه لا هو موضوعي ولا ذاتي ، فهو ليس ذاتياً طالما أن الذات المتناهية توجد في زمان . وليس موضوعياً طالما أن الموضوعات التي توجد في نظام الزمان - المكان هي وحدها الموضوعية . وهكذا نجد أنه ليس تأكيداً نظرياً محضاً من مؤلف الكتاب أن الوجود الخالص Being لا هو موضوعي ولا هو ذاتي ، ولا هو موجود بالفعل ولا غير موجود بالفعل . لكنه

---

١) ديونسيوس الاريوباغي (٥٠٠م) لاهوتي صوفي مسيحي . يسمى أحياناً ديونسيوس الاريوباغي المزيف لأن الناس يخلطون بينه وبين سميه الذى تحدث عنه القديس بولس فى أعمال الرسل (١٧ : ٣٤) - (المترجم) .

٢) الفصل الخامس من " اللاهوت الصوفى " فى كتاب ديونسيوس الأريوباغى " الأسماء الالهية ، واللاهوت الصوفى " ترجمة س . أ . رولت - مكميلان عام ١٩٢٠ (المؤلف) .

٣) بلانكى (ترجمة) مرجع سابق ص ١٣١ (المؤلف) .

بالأحرى القاعدة العامة لإيمان المتصوف ، على الرغم من أنه من الصواب أن نقول إنه كثيراً ما يحدث الوقوع في خطأ عقلي أو لفظي فيختلط ما يجاوز الذاتية بالموضوعي ، فنتحدث عن الواحد أو عن الله على أنه " يوجد بالفعل " .

لقد أوضحنا أن الوحدة التي هي وحدة الأنا الخالص مستقلة عن الأنا الفردي . وطالما أنها تجاوز جميع الأفراد ، فإنها كذلك تجاوز الزمان الذي يعيش فيه هؤلاء الأفراد ، فهي ليست الأنا الفردي " لك " أو " لي " اللذان تصادفا أن يعيشا معا في السنة الحالية ، وإنما هي كذلك أنا جميع الموجودات الواعية في الماضي وفي المستقبل . وذلك لا يعني ، بالطبع ، أنها بقيت خلال الزمان ، وأنها واصلت الاستمرار منذ زمان الأفراد والأموات البعيد حتى زمان الأفراد الذين سوف يولدون في المستقبل البعيد أيضاً ، بل هي بالأحرى تجاوز كل زمان ، إنها لا زمانية . وهذا هو ما يتضمنه المعنى الأول والأكثر أهمية الذي تكون فيه " حقيقية Reality " أعني أنها تجاوز الذاتية .

هناك اعتبار آخر يجدر بنا أن نذكره . لكنه لا يساعد في الواقع بأية طريقة في حل مشكلة " الوضع " ، بل يظهرنا على أن المشكلة نفسها والصعوبات نفسها بالضبط تواجه كثيراً من علماء الرياضة والفلاسفة العقليين الذين لا يمكن الشك في أن لديهم أية " مسحة صوفية " . تأمل مثلا مشكلة الكليات Universals (١) على نحو ما وصلت إلينا من أفلاطون وأرسطو ، تجد أن كثرة من أصحاب العقول الواقعية والعنيدة من علماء الرياضة ، وعلماء المنطق ، مازالوا حتى يومنا الراهن يقبلون ماسمي اصطلاحا بنظرية موضوعية

---

١) كانت مشكلة الكليات هي مشكلة الأفكار العامة كالأحمر ، والأبيض ، والإنسان ، والشجرة .. الخ في فلسفة العصور الوسطى ، وقد ثار جدل بين الفلاسفة ، ونزاع طويل حول ما إذا كانت موضوعية وواقعية أو أنها مجرد أسماء للأشياء والموجودات . وما إذا كانت من ناحية أخرى موجودة قبل الأشياء Ate Rem وجوداً مثالياً وهو ماكانت تأخذ به " الواقعية المتطرفة " أو موجودة في الأشياء in Re كما كانت تعتقد الواقعية المعتدلة - الأولى هي المذهب الواقعي أما القول بأنها مجرد كلمات فذلك هو المذهب الاسمي ، الأول متأثر بأفلاطون والثاني متأثر بأرسطو (المترجم) .

الكليات ، ويؤكدون أن الأعداد هى مثال لهذه الكليات . وإذا تساءلنا ما هو التفسير الذى يقدمونه " لوضع " هذه الكليات ، فسوف نجد أنهم لا يفلتون من المشكلة نفسها ، والصعوبات عينها ، التى تواجه المتصوف . فالكليات - طبقا لهذه النظرية - لا زمان ولا مكان لها ، ومن ثمَّ فلا يمكن أن يقال إنها " توجد وجوداً فعلياً أو أنها موضوعية . ومع ذلك بما أنها ليست ذاتية فلابد أن نقول إنها تجاوز الذاتية . فما هو وضعها إذن ؟ وهكذا نجد أن مشكلة فلاسفة الرياضة هؤلاء توازى مشكلة الصوفية .

فى ثلاثينات أو عشرينات هذا القرن ، كانت البدعة المبتكرة أن يقال أنَّ الكليات لا توجد وجوداً فعلياً Exist وإنما هى " توجد وجوداً ضمنياً " Subsist " فهى لها " وجود " ، والمفروض أن الوجود جنس ، وأن لهذا الجنس نوعين هما " الوجود الفعلى Existence " ، و " الوجود الضمنى Subsistence " . فالموضوعات الفردية توجد وجوداً فعلياً ، فى حين أن الكليات توجد وجوداً ضمنياً . ولا تساعد هذه المصطلحات ، بالطبع ، فى حل مشكلة الوضع ، إنها مجرد تسليم بأن الكليات رغم أنها ليست ذاتية ، فانها مع ذلك ليست موضوعية أيضاً . لكن المشكلة التى تتعلق بوضعها لا تجد لها حلاً باختراع كلمات جديدة . ومن ثمَّ فليس فلاسفة التصوف من أصحاب العقول اللينة هم وحدهم الذين يواجهون هذه المشكلة ، بل فلاسفة الرياضة أيضا من أصحاب العقول العنيدة .

لابد لنا أن نبيّن كذلك أن نفس هذه المشكلة بالضبط تنطوى على مشكلة الوضع التى تواجه أصحاب الفلسفة المطلقة فى تراث الكانطية الجديدة ، بغض النظر عن التفسير الذى يقدمه الفيلسوف للمطلق . فعند شوبنهور ، مثلا ، أن المطلق هو الإرادة ، لا الإرادة الفردية ، بل الإرادة الكونية . ولما لم تكن إرادة فردية ، فإنها تجاوز الذاتية ، ومع ذلك فهى ليس لها وجود موضوعى طالما أنها تقع خارج الزمان والمكان ، ومادام من المفروض أنها ما يكمن خلف كل وجود موضوعى ويفسره . فما هو اذن الوضع الذى يفترضه شوبنهور لها ؟ لم يخبرنا ، على ما أعلم ، ومع ذلك فقد كان فيلسوفاً لم يتحقق من أن إرادته الكونية ليس لها وجود فعلى ، بالمعنى الذى يكون للأشجار والأحجار ، ومن ثم فقد ظهرت على يده

مشكلة الوضع . ولقد واجه برادلى ، بالطبع ، المشكلة نفسها ، وقد بيّن بوضــوح أنـه تحقـق منها عندما فرّق بين الواقع الحقيقى Reality الذى نسـبه إلـى المطلـق وبيـن الوحـود الفعلـى الذى نسبه إلى عالم الظاهر . فليس لعالم الزمان والمكان واقع حقيقى ، لانه ليس سوى ظاهر فحسب لكنه بالطبع موجود وحوداً فعلياً .

ولقـد ذهبـتُ فـى كتـابى " الزمـان والأزل " إلـى أن هنـاك " نوعيـن " مـن النظـام فـى الوحود – النظام الطبيعى وهو نظام الزمان والمكان – ثم نظام الأزل الذى هـو نظـام الواحـد الصوفى (١) . وذلك تعبير عن المشكلة نفسها التى نناقشها الآن ، وهو تقسيم سليم من هـذه الزاوية . لكنه ليس من الصواب أن نتحدث عن الأزلى على أنه نظام . فمن ماهيـة الطبيعـة أن يكون لها نظام ، وأن هذا النظام هو بالضبط ما يشكل موضوعيتها – علـى نحـو مـا بينـا فـى القسم الأول من هذا الفصل . غير أن الأزلى لا يمكن أن يكون نظاماً بهذا المعنى ، مـادامت الكثرة والتسلسل هى التى يمكن أن تشـكل النظـام . ومـن ثـم فـإن الحديـث المحـازى عـن نظامين متقاطعين يعبر بما فيه الكفاية عن مشكلة الوضـع ، لكنـه لا يقـدم لهـا حـلا . وينبغـى علينا أن نقول فى النهاية أنه ليس ثمة حل من أى نوع عقلـى ، وأن ذلـك حـزء مـن المفارقـة الصوفية العامة التى تقول أن الكشف الصوفى يحاوز العقل .

هناك فقرة فى شريعة بالى البوذية (٢) ، تروى كيف أن مشكلة الوضع هذه نفسها التى نناقشها الآن – رغم السياق المختلف والصورة المختلفة – فرضت نفسها على بـوذا . وليس

---

١) شرح " ستيس " ذلك بالتفصيل فى الفصل الخامس وعنوانه " الزمان والأزل " فى كتابه الذى يحمـل نفس الاسم ص ١٦١ وما بعدها . وقد ترجمة الدكتـور زكريـا ابراهيـم ، المؤسسـة الوطنيـة للطباعـة والنشر ، بيروت ، عام ١٩٦٧ (المترجم) .

٢) هـ . س . وارن " ترجمات من البوذية " سلسلة هارفارد للدراسات الشرقية المحلـد الثـالث ، مطبعـة حامعة هارفارد ، عام ١٩٢٢ ص ١٢٣ – ١٢٧ (المؤلف) .

فى استطاعتنا أن نفترض أن الكلمات التى قيلت على لسانه هى كلماته بنصها ، وإنما هى تُعبّر عن روح تعاليمه . فقد سئل أن يفسر وضع " النرڤانا " . لقد طلب " ناسك متحول " يدعى فاشا Vacha من بوذا أن يقول له ما إذا كان القديس البوذى عندما ينتقل بعد الموت إلى " النرڤانا " الأخيرة أيكون موجوداً أو غير موجود ؟ هل النرڤانا انعدام وملاشاة أم لا ؟ ماهى نظرية بوذا عن ذلك ؟ فأجابه بوذا بأنه قد " تخلص من جميع النظريات " ، ومن ثم فهو لا يؤمن بأن القديس موجود فى النرڤانا أو غير موجود . وذلك لا يعنى أن بوذا كان يجهل وضع النرڤانا ، بل يعنى أنه من غير الصواب أن نقول إنها موجودة وجوداً فعلياً أو أن نقول إنها غير موجودة ، عندئذ أوجز " فاشا " سؤاله فى صورة أخرى هى " أين " يوجد القديس بعد الموت ؟ وجاءه الجواب وهو أن السؤال على هذا النحو " لا يتناسب مع الحالة " . وأخيراً قال بوذا إنّ المعرفة فى هذه المسألة " لا نصل إليها عن طريق الاستدلال المحض " ، ولا يمكن أن يفهمها فهما شاملا إلا اولئك الذين بلغوا تجربة الاستنارة .

والنرڤانا هى التأويل البوذى لما تحدث عنه أفلوطين على أنه الاتحاد مع الواحد وما ذهبت إليه الڤيدانتا من أنه تحقق الهوية مع الذات الكلية ، وما أسماه التصوف المسيحى الاتحاد بالله . ومن ثم فإن مشكلة وضع النرڤانا تتحد فى هوية واحدة مع مشكلة وضع الذات الكلية . فما الذى تعلمناه ، إذن ، من بوذا ؟

تعلمنا ببساطة – كما قال إيكهارت ومعظم المتصوفة فى جميع الثقافات فى هذه الصيغة اللغوية أو تلك – أنّ التجربة الصوفية " تجاوز الفهم " ، أعنى أن المشكلات التى تثيرها أمام العقل الاستدلالى يعجز هذا العقل عن إيجاد حل لها . وهذا هو السبب الذى جعل بوذا " يتخلص من جميع النظريات " – لأن كلمة النظرية نفسها تعنى بناء عقلياً . وهذا هو السبب أيضاً فى أن الفهم الشامل للموضوع " لا نصل إليه عن طريق الاستدلال المحض " . وأخيراً فإن سؤال فاشا هل النرڤانا موجودة أو غير موجودة " كان الجواب عنه " أنه لا يتناسب مع الحالة " . والسبب هو أن السؤال يفترض قانون الوسط المرفوع

أو المستبعد (١) . أما جواب بوذا فهو يعنى أن قوانين المنطق لا تنطبق على التجربة الصوفية . ويؤكد أن هذه التجربة تنطوى على مفارقة .

ومن هنا فإن الحل الوحيد لمشكلة وضع الذات الكلية ، أو المطلق ، أو الواحد ، أو الله ، أو النرفانا هو أنه ليس ثمة حل . وأن جميع محاولات العقل المنطقى لفهم هذه الذرى الصوفية لا تؤدى إلا إلى مفارقة لا حل لها . فمنْ يسأل عن حل لا يدرك ما ينطوى عليه كل تصوف من مفارقة داخلية ، فهو يزعم أن الموجود الأول أما أن يكون هذا أو ذاك ، إما أن يكون ذاتيا أو موضوعياً ، موجوداً أو غير موجود . لكن الموجود الأول تبعا لما يقوله التصوف كله : " لا هو هذا ولا ذاك " . والصيغة الشهيرة لذلك هى بالطبع صيغة الأوبنشاد " لا ، ولا Neti, Neti " . لكن حتى كلمات " لا هذا ولا ذاك " ذاتها تتكرر بكثرة وبطريقة مستقلة عند " إيكهارت " فى الفقرة التى اقتبسناها فيما سبق . ومن لا تشبعه هذه الصيغ السلبية ، ويسعى إلى حل ايجابى ، لابد أن يقفز هو نفسه فوق الزمان والمكان ، ويمر بتجربة تلك الوحدة . ولا شك أنه سوف يجد " الحل " عندئذ ، إذا ماكنا نعنى بهذا الحل الفهم النظرى . فما الذى يجده ؟ هذا مالا يمكن أن يقال بل نمر بتجربته فقط .

ولا يمكن أن يقال شيئا أكثر من ذلك عن السؤال الذى طرحناه فى بداية هذا القسم — إذا كان سؤالاً متميّزاً على الإطلاق وليس السؤال نفسه وقد تكرر بكلمات أخرى . كيف يمكن لما لا يمكن أن يقال أنه موجود ، أو موضوعى ، أن يكون مصدراً أو علة أولى لكل ماهو موجود ؟ فى اعتقادى أن كل ما نستطيع أن نفعله هو أن نشير من جديد إلى فقرات من " سوزوكى " ، و " إيكهارت " ، و " أوروبندو " و " لاو - تسو " التى يقولون فيها أن كل مَنْ مر بتجربة الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف يستطيع أن يدركها وهى تمايز نفسها فى الوقت الذى تبقى فيه مع ذلك بلا تمايز (سوزوكى) . أو يستطيع أن يدرك طاقتها

---

١) هو القانون الثالث من قوانين منطق أرسطو الثلاثة " الهوية " و " عدم التناقض " والثالث المرفوع أو المستبعد وصيغته الرمزية هى أن " إما أن تكون حيوانا أو غير حيوان " ولا وسط بينهما (المترجم) .

الخلاقة للكون " التى تنبع من الصمت " (أوبندو) ... الخ وهذا يعنى كما يقول " سوزوكى " إدراك المسار الأزلى لخلق العالم من العدم " . أو إذا شئنا أن نضع الفكرة نفسها فى صيغة عكسية إدراك أن الوحدة التى ليست موضوعية ولا موجودة هى رغم ذلك العلّة الأولى لما هو موضوعى ولما هو موجود .

على الرغم من أن جميع أنواع التصوف ومذاهب الفكر التى قامت على أساس التصوف تشهد أنها تنطوى على مفارقة أساسية فإن البوذية رغم ذلك تبرز جميع المذاهب فى تحققها الواضح واصرارها العنيد على طابع المفارقة هذا . ومن هنا كانت المفارقات الشهيرة لبوذية زن Zen لكن هذا الطابع الذى ينطوى على مفارقة يظهر بكثرة فى الحوار الذى ذكرناه فيما سبق بين " بوذا " و " فاشا " ، وهو الحوار الذى ورد فى الكتب المقدسة عند " بوذية الهنايانا " . ويصل المرء إلى المفارقة المطلقة للتصوف فى كتابات بوذية " المهايانا " ، وهى المفارقة التى لابد للمرء أن يقول أنها تنهى جميع المفارقات . وهى كما يلى : طالما أن النرڤانا هى الحقيقة النهائية ، وطالما أن " النرڤانا " هى بغير تمايز ولا اختلاف ، أو ثنائيات ، كان معنى ذلك أنه لا توجد تفرقة فى الحقيقة النهائية بين " النرڤانا " و " اللانرفانا " ، وبين الحقيقة واللاحقيقة ، وبين التعاليم واللاتعاليم . ومن هنا كان تصريح " نجارجونا " التالى :

" لقد أعلن بوذا أن الوجود واللاموجود ،
ينبغى رفضهما معا ،
لا على أنه وجود ، ولا على أنه لا وجود ،
عندئذ نتصور النرڤانا .
ليس ثمة فارق على الإطلاق
بين النرڤانا والسمسارا .. " (١)

وهناك أيضا نص شهير فى " جوهرة السوترا " حيث يسأل " بوذا " شوبترى :

---

١) بيرت (محرر) مرجع سابق ، ص ١٧٣ - ١٧٤ (المؤلف) .

" ماذا نعتقد ياشوربترى هل قدمت لك " التاثاجراتا Tathagrata " أية تعاليم محددة فى نصوصها المقدسة ؟

ويجيب شوبترى :-

كلا أيها المبارك إن التاثاجراتا لم تعطينا أية تعاليم محددة فى هذا النص المقدس .. " (١)

وفى نفس " السوترا يسأل بوذا :

" ماذا تعتقد ياشوبترى : افرض أن تلميذاً وصل إلى مرحلة الاراهات Arahat [الاستنارة الكاملة] فهل يدخل فى ذهنه أى تصور تعسفى مثل " لقد وصلتُ الآن إلى الاراهات .. ؟ "

وكانت الاجابة :-

" كلا يا فخر العالم ! لأننا إذا تحدثنا ، بحق ، قلنا أنه لا يوجد شئ اسمه الاستنارة الكاملة " (٢) .

وتروى القصة الآتية :

" أبحر القديسون فى المعدية العظيمة (المهايانا) التى حملتهم من الشاطئ القريب

---

١) كلمة تاثا جراتا Tathagrata لقب من ألقاب " بوذا " يتردد كثيراً على ألسنة البوذيين عندما يشير بوذا إلى نفسه . والتفسير الصحيح لهذه الكلمة غير مؤكد فقد قدَّم لها شراح البوذية ثمانية تفسيرات على الأقل منها أنها تعنى " الواحد الذى ذهب " و " الواحد الذى وصل " ، بمعنى أن بوذا - الشخصية التاريخية كان واحداً من كثيرين ظهروا فى الماضى وسوف يظهرون فى المستقبل - وقد وصل إلى ترجمة " الاستنارة" وسوف يصل إليها غيره . وفى "المهايانا " أصبحت هذه الكلمة تدل على الطبيعة الجوهرية لبوذا المختفية فى كل شخص ، وهى التى تجعل الاستنارة ممكنة . فما دامت فى داخل المرء فسوف يتوق شوقا إلى الاستنارة . (المترجم) .

٢) دويت جولدارت (محرر) " إنجيل بوذا " (المؤلف) .

فى هذا العالم عبر نهر السمسارا إلى الشاطئ البعيد الذى توجد فيه النرفانا ، وكلما أبحروا ذوى الشاطئ الذى تركوه شيئاً فشيئاً حتى اختفى وسط الضباب . وفى الوقت ذاته بدأ الشاطئ البعيد يلوح فى الأفق . ووصلت المعدية العظيمة إلى الشاطئ وهبط منها القديسون . ولما كانوا قد وصلوا الآن إلى النرفانا فلم يعد هناك تمييزات ، ومن ثم فلم يعد هناك فرق بين النرفانا واللانرفانا ، ولا بين هذا العالم والعالم التالى ، ولا بين الشاطئ القريب والشاطئ البعيد . وليس هناك ، ولم يكن ثمة قط ، شاطئ قريب أقلعوا منه ، ولم يكن هناك معدية ، ولا مسافرون ، ولا نرفانا ، ولا قديسيون وصلوا إلى النرفانا ، فالنرفانا بدورها هى العدم ، هى الخواء " (١) .

وليس معنى هذه المفارقة المطلقة أنه لا توجد " نرفانا " ، ولا موجوداً أول ، ولا ذاتا كلية . وإنما ما تعنيه هو أنه لا يمكن للعقل المنطقى أن يحيط بهذه الأمور أو أن يفهمها . وحتى عندما نسميها مفارقات فإننا نطبق عليها مقولة منطقية تُعبّر عنها تعبيراً خاطئاً ، وحتى لو قلنا إنها " موجودة " فحسب أو أنها " غير موجودة " فإن ذلك يعنى أن نتفوه بكلمات عابثة عما لا يمكن النطق به . وهو ما ينطبق بالطبع على كل ما قيل فى هذا الكتاب !

عاشرا : حل بديل :

لقد سقنا ثلاث حجج تدعيماً لوجهة نظرنا فى أن التجربة الصوفية تجاوز الذاتية ، لكن أيا منها لا يمكن اعتباره حجة حاسمة - والواقع أنه لا يوجد حجج حاسمة مع أو ضد أى رأى يقال فى ميدان التصوف بأسره - ومن ثمّ ينبغى علينا أن ننظر ماهو الموقف الذى نتبناه إذا ما رفضت الحجج الثلاث التى تجاوز الذاتية .

الحجة الأولى : هى أن التجربة لايمكن أن تكون ذاتية لنفس السبب الذى جعلها لا يمكن أن تكون موضوعية . فالتجربة لكى تكون ذاتية لابد أن تكون مشتتة وغير منظمة ، وهى لكى

---

١) المرجع السابق ، ص ٩٣ (المؤلف) .

تكون موضوعية لابد أن تكون منظمة مرتبة . لكن النظام واللانظام لا يمكن أن يوجدا إلا حيث توجد كثرة من العناصر يمكن التمييز بينها . فلا يمكن أن يوجدا في الوحدة التي لا تمايز فيها ولا اختلاف . ومن ثمَّ فإن التجربة لابد أن تجاوز الذاتية ، رغم أنها ليست موضوعية .

ولستُ أستطيع تقديم أسباب خاصة يمكن أن يظن أنها تقوض هذه الحجة . إذ أن الحجة تبدو لى سليمة ، لكنها تعتمد على وجهة نظرى الخاصة فى معايير الذاتية الموضوعية . وهناك بغير شك جدال كبير حول هذه المعايير وسوف يستمر . ولهذا فإن النتيجة التى أنتهى إليها ، رغم أننى مقتنع لها ، فإنه لا يمكن النظر إليها على أنها مؤكدة أو يقينية .

الحجة الثانية : هى أنه إذا كانت الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف هى الوحدة الخالصة للذات الفردية ، فلن يكون ثمة مبدأ للتمييز يمكن أن تقوم على أساسه التفرقة بين ذات خالصة معينة وذات خالصة أخرى . ومن هنا فإننا لا نستطيع أن نتوقف عند الذات الفردية وإنما نحن مضطرون منطقيا إلى الانتقال إلى الذات الكلية . وأنا أعتبر ذلك أقوى حججى ، وأنا لا أعرف على وجه الدقة ماذا يمكن أن يقال ضدها ، على الرغم من أننى أستطيع أن أبتكر حججاً مضادة بارعة إذا شئت . ولكن النقاد سوف يجدون ، بغير شك ، الشئ الكثير الذى يمكن أن يقولونه ، مادام أنه يصعب التسليم بأنهم لا يملكون شيئا للاعتراض عليها . وربما أمكن النظر إلى الحجة على أنها " جدلية " - أيا كان معنى هذه الكلمة - أو " ميتافيزيقية " وهى كلمة ممتازة لتسميم الجو . وعلى أية حال فمن الأفضل أن نفترض أن الحجة يحتمل أن لا تستطيع الوصول إلى الاقناع الكلى .

الحجة الثالثة : هى أن التجربة نفسها تجاوز ذاتى أعنى أن تجاوزها للذاتية هو جزء من التجربة ، وليس تأويلا لها ، وهى من ثم ثابتة ولا سبيل إلى الشك فيها . لكن المشكلة هى ما إذا كان لا يمكن الشك فيها بطريقة ثابتة : فهل ثباتها هو جزء من التجربة الخالصة . ؟ كلا ! لأنه لا يوجد شئ إسمه التجربة الخالصة على نحو مطلق بغير تأويل على الاطلاق . أما القول وباحتمال وجود الشك هنا فهو أمر يُظهرنا عليه مثال " مارتن بوبر " الذى كانت له

هذه التجربة التى اعتبرها فى البداية تجاوز الذات ، ثم فى النهاية نظر إلى تجاوز الذات هذا على أنه تأويل زائف .

لا أستطيع سوى أن أضفى أهمية لإيمانى بأنه كلما كان لدى المتصوفة شعور بالاقتناع القوى - كما هى الحال عند الغالبية العظمى منهم ، بأن التجربة تجعلهم على اتصال بحقيقة واقعية خارجية ، فإن هذا الشعور يسببه واقعة أنهم جعلوا من تجاوز الذاتية ، شيئاً يمرون بتجربته بالفعل . وذلك يعنى أن الغالبية العظمى من المتصوفة الذين مروا بهذه التجربة يعتقدون أن تجاوزها للذاتية ليس تأويلا بل معطى يخبرونه على نحو مباشر . ولو صحَّ ذلك لكان " بوبر " والواحديون الصوفيون ، استثناءات . لكن لا يمكن أن ننكر أن الموقف الذى يتخذه هؤلاء يدخل فى الموضوع عنصر الشك .

لو ظن القارئ ، إذن ، أن الحجج الثلاث لا يمكن قبولها ، فإن النتيجة التى لابد من استخلاصها هى ، بالطبع ، أن التجربة ذاتية فحسب . غير أن المنظور الذى كتبنا به هذا القسم الحالى هو الإصرار على أن الأمر لا ينتهى عند هذا الحد . فهناك الكثير مما يمكن أن يقال ، ومن المهم أن ندرك أن الشاك ، أو الفيلسوف صاحب النظرية الذاتية ينبغى أن لا ينتهى من ذلك إلى الاعتقاد بأنه تخلّص من التصوف . إنه ليس سوى وهم وضلال وخرافة ينبغى القاؤه فى صناديق القمامة . لكنا لابد أن نسلم سواء أكان التصوف وهما وضلالا أم لا ، أنه كان هاما بدرجة كبيرة فى تاريخ الفكر البشرى وتطوره . ومن ثمَّ فهو يستحق الدراسة . لكن حتى ذلك ، وهو ما يسلّم به معظم الشكاك ، ليس هو النقطة الرئيسية .

ما ينبغى أن نصر عليه هو أنه حتى إذا كانت التجربة الصوفية ذاتية فحسب ، فإنها لا تزال بالغة الأهمية للحياة البشرية . ولا يشير ذلك إلى التاريخ الماضى فحسب ، بل إلى مستقبل العالم أيضاً . وإذا كنا سنعالج التصوف على أنه خرافة محض ، وأنه إحباط ينبغى استبعاده واستئصاله - لو أمكن ذلك - فسوف يلحق بالبشرية ضرر بالغ بل كارثة فى الواقع .

لم أتخيل أن أى جزء من مهمتى أن أكون واعظاً . لكن من الضرورى أن نقول هنا أنه حتى لو كان التصوف ذاتياً ، فإنه مع ذلك طريق للخلاص . وأنه يجلب معه الغبطة ، والبهجة ، والسلام . وتلك شهادة عامة ممن مروا بتجربة التصوف سواء أكانوا متدينين بأى معنى متعارف عليه أم لا . وعلى الرغم من أنه يجلب معه " السلام الذى يفوق كل فهم " فهو ليس وسيلة للفرار من الواقع الجاف وواجبات الحياة كما يهتم أحياناً . وسوف أعود إلى هذا الموضوع بتفصيل تام عندما أصل إلى الفصل الخاص بالتصوف والأخلاق . ويكفى هنا أن نقول أنه على الرغم من أن التصوف يمكن أن يكون - وقد كان فى بعض الأحيان - قد انحطّ وأصبح مجرد تجربة استمتاع صاخب من أجل المتعة وحدها ، فإن ذلك ليس جزءاً من جوهره ، كما أن عظماء المتصوفة كانوا فى الواقع عاملين كباراً فى العالم ، كما عرفوا واجباتهم تجاه العالم ، وقدموا على شكل خدمات ما كانوا يتلقونه فى تأملاتهم .

ويمكن للمرء أن يذكر عن الوعى الصوفى ما قاله اسبينوزا عن " السكينة الحقة " للروح التى كان يأمل بلوغها عن طريق فلسفته ، ففى مقاله عن " إصلاح العقل " كتب يقول : " بعد أن علّمتنى التجربة أن البيئة المألوفة للحياة الاجتماعية عبث لا طائل وراءه . وبعد أن رأيتُ أن لا شئ من موضوعات تخوفى يتضمن فى ذاته خيراً أو شراً ، اللهم إلا بمقدار ما يتأثر به الذهن ، فقد صممت ، فى النهاية ، أن أبحث فيما إذا كان يمكن أن يكون خيراً حقيقياً لديه القدرة على الاتصال ، ويستطيع أن يؤثر فى الذهن فردياً ، مع استبعاد كل شئ آخر . عما إذا كان يمكن ، فى الواقع ، أن يكون هناك أى شئ يكون اكتشافه وبلوغه يمكننى من الاستمتاع بالسعادة القصوى المتواصلة التى لا نهاية لها " (١) . ومن بين العناصر الرئيسية التى يسجلها اسبينوزا وسط " البيئة المحيطة للحياة المألوفة " التى هى " عبث عقيم لا طائل وراءه " - نراه يسجل الشهرة والثراء . وفى اعتقادى أن كلمات اسبينوزا هذه تعد وصفاً دقيقاً للوعى الصوفى الأقصى . لكن ذلك لا يعنى أن الوعى الصوفى هو الذى كان فى ذهن اسبينوزا عندما استخدم هذه اللغة . إذ يبدو أن ما كان فى ذهنه ، فى

---

١) الفقرة الأولى من " إصلاح العقل " . (المؤلف) .

الواقع هو ، بالأحرى ، الحالة العقلية لا الصوفية . لكن ما كان يبحث عنه في حالة الذهن العقلية الفلسفية إنما يوجد ، بالفعل ، في الوعي الصوفي - الذى ربما كان يتلمس الطريق إليه .

وأخيراً : من الممكن أن اتجاه التطور البشرى فى ملايين السنين القادمة - إذا بقى الجنس البشرى - سوف يكون نحو انتشار التجربة الصوفية لمعظم الناس ، بدلا من أن يمتلكها قلّة نادرة من الأفراد كما هو الحال الآن . فمن الممكن ، باختصار ، أن يكون الإنسان الأعلى فى المستقبل رجلا متصوفاً .

وهكذا فإن النتيجة التى تقول أن التجربة الصوفية ذاتية فحسب ، لا ينبغى أبدا النظر إليها على أنها تدمر قيمته . ولابد أن يكون ذلك واضحا أمام الفيلسوف على أساس آخر . إذ عليه فقط أن يتذكر كم عدد التجارب الذاتية الشائعة ذات القيمة بصفة عامة ، فالفيلسوف الذى يعتقد أن القيم الأخلاقية والجمالية ذاتية - لأنها تضرب بجذورها فى العواطف والانفعالات والاتجاهات - لا يريد بذلك أن يقول ان هذه القيم لا قيمة لها ، أو أننا ينبغى أن نخلف وراءنا الأخلاق والفن على اعتبار أنها خرافات ! وينبغى أن يكون واضحا أن الشئ نفسه يصدق على قيم التجربة الصوفية .

* * *

" الفصـــــل الرابــع "

" وحدة الوجود ، الثنائية ، الواحديـــة "

" الفصل الرابـــع "

" وحدة الوجود ، والثنائية ، والواحديــة "

أولا : وحدة الوجـــــود :

انتهينا فى الفصل السابق إلى أنه على الرغم من أن برهان الإجماع فشل فى دعم النظرة التى تقول أنَّ التجربة الصوفية تشهد أو هـى دليل على وجود حقيقة واقعية تجاوز الذاتية الفردية للوعى الصوفى ، فهناك مع ذلك اعتبارت أخرى تدعم هذه النظرة ولا يمكن أن نتوقع فى هذا المجال تقديم برهان أو ما يشبه اليقين . فلا يمكن أن نقـول أبداً أنَّ أيا من النتائج التى ننتهى إليها حول المضامين الفلسفية للتصوف هى أكثر من وجهة نظر تبدو لنا ، أشد ترجيحا واحتمالا وسط وجهات نظر متعارضة ، بعد غربلة دقيقة وغير متحيزة لهذه الوجهات من النظر . ولقد وصلنا ، إذن ، بهذا المعنى إلى النتيجة التى تقول أنَّ التجربة الصوفية لسيت ذاتية فحسب ، بل هى فى صميم حقيقتها ما يزعمه الصوفية من أنها تجربة مباشرة بـالواحد ، وبالذات الكلية ، وبالله ، ونحن نتبنى ذلك على اعتبار أنه سيكون رأينا النهائى طوال الأجزاء المتبقية من هذا الكتاب ، مسلّمين أثناء بحثنا أن هناك مشكلات أخرى . وإذا تبنينا هذا الرأى فسوف تظهر فى الحال مشكلات جديدة تفرض نفسها علينا . المشكلة الأولى ، وهـى موضوع حديثنا فى هذا الفصل ، تتصل بالعلاقة بين الله والعالم من حيث الهوية والاختلاف : فهل الله والعالم متحدان فى هوية واحدة ، كما يؤكد البعض ؟ أم أنهما متمـايزان تماما .. ؟ أم أن هناك احتمالا آخر ؟ . تلك هى المشكلات التى علينا أن نناقشها لنرى ما إذا كانت التجربة الصوفية تُلقى عليها أى ضوء . وتلك هى المشكلة التى يشار إليها عادة تحت اسم : مذهب " وحدة الوجود Pantheism " .

ومذهب وحدة الوجود بأوسع معنى له هو نظرية عن العلاقة بين الله والعالم ككل . وهناك معنى أضيق للمصطلح شائع فى كتابات التصوف المسيحى ، يشير إلى العلاقة بين الله وجزء خاص من العالم ، وهوالذات الفردية للمتصوف عندما تصل إلى حالة " الاتحاد " ، فهل الاتحاد الصوفى بالله يعنى الهوية مع الله على الأقل خلال فترة الاتحاد ؟ أم يبقى الله والروح كيانات متمايزة . ؟ الرأى الذى يقول أنهما يصبحان ، أو هما بالفعل ، فى هوية واحدة هو الرأى الذى يطلق عليه الكُتّاب المسيحيون إسم وحدة الوجود ويعتبرونه " هرطقة " والتى يتهم بها المتصوفة المسيحيون من حين لآخر . وطالما أن الذات المتناهية جزء من العالم ، فإنه ينتج من ذلك أن وحدة الوجود بمعناها الضيق هى جزء أو نموذج ، لوحدة الوجود بمعناها الواسع . وسوف أفحص فى هذا الفصل هذين المعنيين .

وسوف أبدأ فى هذا القسم بأن أناقش فحسب ما الذى تعنيه نظرية وحدة الوجود بالفعل ، أعنى ما العلاقة التى تؤكد وجودها بين الله والعالم ، أو بين الله والذات المتناهية ؟ . ما هو التصور المناسب أو التعريف الصحيح لمذهب وحدة وجود ؟ ومن أجل أغراض المناقشة سوف أتناول " اسبينوزا " ، و " الأوبنشاد " ، كنموذجين لوحدة الوجود أستمد منهما تعريفا لهذا المذهب .

كتب بروفسور " ابراهام ولف " فى مقال فى " دائرة المعارف البريطانية " يقول :-
" وحدة الوجود فى الفلسفة واللاهوت تعنى النظرية التى تقول أن الله هو كل شئ وكل شئ هو الله . فالكون ليس خلقاً متميزاً عن الله ... فالله هو الكون، والكون هو الله .. والشارح الكلاسيكى لمذهب وحدة الوجود هو " اسبينوزا " .

وسوف نرى أن مذهب وحدة الوجود طبقا لما يقوله بروفسور " ولف " هو النظرية التى تقول أنَّ العلاقة بين الله والعالم هى علاقة هوية بسيطة .

على الرغم من أننى لا أستطيع أن أقبل هذا التعريف ، ففى استطاعتنا أن نبدأ منه كأساس للمناقشة ، خصوصاً أنه يمثل ، فيما يبدو ، وجهة النظر الشائعة . كما أنه التعريف

الذى يتفق مع التحليل اللغوى لمصطلح وحدة الوجود Pantheism (١) . وعندئذ تسأل : هل هو تأويل مقبول لنظرية وحدة الوجود . ؟

لقد استخدم اسبينوزا ، بالتأكيد ، اللغة التى يبدو أنها تتضمن ذلك ، فقد اعتاد أن يتحدث عن " الله " أو الطبيعة ، كأنهما مترادفان . وحديثه عن " الطبيعة الطابعة " و " الطبيعة المطبوعة " لا يبدو أنه يغيّر من ذلك شيئاً ، فهما فحسب طريقتان فى التفكيرعن شئ واحد أما أن يسمى بالطبيعة او الله . وفضلا عن ذلك فهو لا يسلّم ، فيما يبدو ، بأى وجود خالص Being خارج الطبيعة . فالكون يتألف من جوهر وصفاته التى يقال أيضا إنها صفات لله . ولا يوجد شئ غير ذلك .

أما الأوبنشاد التى أعتبرها هنا الكتابات الأساسية الاكثر أهمية للفيدانتا التى قامت عليها فيما بعد فلسفات مثل فلسفة " سانكارا " و " ورامانجا " تستخدم لغة إذا ما أخذت بقيمتها السطحية ، تشهد هى الأخرى ، فيما يبدو ، بهوية الله والعالم ، إذ تقول الماندوكا أوبنشاد " كل ذلك هو براهمان " . ونحن نجد فى " سفتسفاتارا أوبنشاد " الفقرة الآتية :-

" إنك أنت النار ،
وأنت الشمس ،
وأنت الهواء ،
وأنت القمر ،
وأنت الفلك المرصع بالنجوم ،

---

١) مصطلح وحدة الوجود Pantheism يونانى مولف من مقطعين Pan بمعنى شامل أو عام و Theism بمعنى إله ، فهو شمول الالوهية لكل شئ ، أو أن وجود الله ووجود العالم هما ضرب واحد من الوجود (المترجم) .

أنت براهمان الأعلى ،
أنت المياه ،
أنت خالق كل شئ .
أنت المرأة ، وأنت الرجل ،
أنت الشاب ، وأنت الصبية ،
أنت الشيخ الذى يتوكأ على عصاه ،
فثم وجهك فى كل مكان .
أنت الفراشة السوداء .
أنت الببغاء الأخضر ، ذو العينين الحمراوين .
أنت رعد السحاب ، وأنت الفصول ، وأنت البحار .
أنت البداية ،
أنت فوق الزمان ، وفوق المكان .. " (١) .

تتحدث " الأوبنشاد " بلغة المجاز والشعر متجنبة التجريدات الفلسفية . لكن من الواضح أن هذه القائمة من الأشياء : النار ، والشمس ، والقمر ، والهواء ، والرجل ، والمرأة ، ورعد السحاب ، وما إلى ذلك ، تمثل ببساطة الكون بأسره . إنه لمن المخجل أن نقطع هذا الشعر الجميل المؤثر بسكين المنطق . لكن علينا أن نشير إلى أن إحدى العبارات تستخدم اسم " براهمان" وتطلق عليه " خالق كل شئ " وهى تبدو بوضوح متناقضة مع نظرية الهوية الدقيقة ، إذ لا بد أن تعنى أن الكون هو خالق الكون . وعبارة اسبينوزا " علة ذاته Sui Causa تتضمن فعلا تجميعا للفكرتين المتناقضتين ، مادامت العلة والنتيجة حسب

---

١) الأوبنشاد ترجمة سوانى وفردريك مانشستر ، نيويورك - منشور المكتبة الامريكية الجديدة فى آداب العام عام ١٩٥٧ ص ١٢٣ - ١٢٤ (وكانت فى الأصل من منشورات مطبعة الـڤيدانتا التى نشرتها جمعية الـڤيدانتا فى كاليفورنيا الجنوبية) . (المؤلف) .

تعريفهما متمايزتين . وفضلا عن ذلك فإننا إذا ماعدنا إلى عبارة الأوبنشاد التى تقول أن " براهمان " فوق الزمان ، وفوق المكان " لوجدنا أنها لا تتسق مع العبارة التى تقول أن " براهمان " يتحد فى هوية واحدة مع السحب ، والهواء ، والشمس ، والقمر ، وأشياء أخرى تقع داخل الزمان والمكان . وقد يقال ، بغير شك ، أننى نسيت فى غمرة هذه التعليقات أننا لا نتعامل مع بحث نسقى من التصورات الفلسفية المجردة . إنه لمن الصواب أن نقول أن المعنى المنتشر فى هذه الفقرة وفى فقرات أخرى من " الأوبنشاد " ، يؤكد ، بغير شك ، تصور الهوية . وهناك شاهد آخر يؤكد هذه الهوية نفسها هو التوحيد الشهير بين أتمان Atman (الروح أو النفس البشرية) وبراهمان . أعنى بين الذات الفردية والذات الكلية فى عبارات " أنت هو كذا " .

ومع ذلك فأيا ما كان الخطر فى أن نعالج الشعر على نحو ما نعالج المنطق ، فإن التناقض فى الفقرة التى اقتبسناها تواً من الأوبنشاد توحى لى أن هناك شيئا ناقصاً فى تعريف الفيدانتا لوحدة الوجود ، بتأكيدها للهوية البسيطة بين الله والعالم . إننا إذا ما سلّمنا بالطابع الشعرى لهذه الكتابات . وبحرية الشعراء فى الغموض والالتباس والتناقض ، وبالعقلية الساذجة الفجة لمؤلفيها ، رغم ما فيها من عمق ، فإنه يبدو لى مع ذلك أن التناقضات التى اقتبستها هى اغراض لشئ أعمق من الحرية الشعرية ومن الفجاجة الشعرية . وأنا لا أقول أن الفيدانتا لا تتضمن وحدة وجود ، فهى بالقطع تتضمن ذلك . لكنى أقول أنّ وحدة الوجود فيها لا تفهم فهماً سليماً على أنها تأكيد بسيط للهوية بين الله والعالم .

دعنا نفترض أن وحدة الوجود عند كل من اسبينوزا والفيدانتا لا تعنى أكثر من هذه الهوية ، فهل خطر لأنصار هذا التأويل أنهم يصورون جوهر هذه الفلسفات العظيمة على أنها وجهة نظر سخيفة حمقاء لا يمكن أن توصف إلا بأنها لعب فارغ بالألفاظ ؟ ذلك لأنه لو كانت وحدة الوجود هى وجهة النظر التى ترى أن الله هو العالم . لكان علينا أن نبحث عن معنى كلمة " هو " فى هذه العبارة . وطبقا للتأويل الذى نناقشه فإن كلمة " هو " خاصة بالهوية ، بنفس المعنى الذى تظهر فيه كلمة هو فى عبارة مثل " العربة هى السيارة " أو " زيد و عمرو " . لكنا عندما نقول " العربة " هى " السيارة " فكأننا نقول أن " السيارة "

و " العربة " كلمتان مختلفتان تطلقان على شئ واحد . وعلى ذلك فإذا لم تكن كلمة وحدة الوجود تعنى شيئا سوى هوية الله والعالم ، فإن ذلك يرادف قولنا أن صاحب وحدة الوجود يقصد أن " الله " هو اسم آخر يختار بعض الناس استخدامه - لسبب بالغ الغرابة - لما يُطلق عليه بعضهم الآخر إسم العالم . ولا شك أن اسبينوزا كان يستطيع - لو أنه أراد ذلك - أن يقرر أنه فى المستقبل سوف يسمى الكون باسم الله . وكان يستطيع أيضا - لو أنه أراد ذلك - أن يطلق على الكون اسم زيد ، أو عمرو ، أو خالد أو العمة مريم . وكان فى استطاعته أن يطلق على هذه المنضدة اسم البيضة . ذلك هو الضرب من الحمق الذى ارتدت إليه فلسفات اسبينوزا والأوبنشاد لو صحَّ تأويل الهوية عندهما .

لا شك أن الفلاسفة كغيرهم من الناس يتحدثون لغوا فى بعض الأحيان ، بل ربما كان اللغو فى أحاديثهم أكثر مما هو عند غيرهم . لكن لابد أن نتذكر أن الأفكار الأساسية فى الأوبنشاد قد شكلّت الغذاء الروحى الذى عاش عليه ملايين من الموجودات البشرية لثلاثة آلاف عام . فهل يمكن أن نصدق أن التصورات التى كانت عندهم صادقة ليست سوى ألفاظ فارغة ليس لها دلالة سوى ما تدل عليه عبارة " العربة هى السيارة " .. ؟ لا يمكن أن يقال أنَّ كثرة من البشر عاشوا على فلسفة اسبينوزا ، وإن كان اسبينوزا قد فعل . ومهما يكن صوابا أنه حتى الفلسفات العظيمة يمكن أن نجد فيها فقرات من اللغو الفارغ ، فيبدو بعيداً عن التصديق أن لا تكون السكينة فى فلسفة اسبينوزا ، اكثر من سوء استخدام أحمق للألفاظ . ولا شك أن الفلاسفة كثيراً ما أساءوا استخدام الألفاظ نتيجة للالتباس الخفى فى اللغة ، أو نتيجة للفشل فى الانتباه إلى الاستخدامات المألوفة للكلمات . لكنى لا أستطيع أن أعرف كيف يمكن لأى اعتبار من هذين الاعتبارين أن يفسر فلسفة اسبينوزا .

وبالتالى فإننى سوف أسوق ما أعتقد أنه فهم أعمق لوحدة الوجود . وطبقا للتعريف الذى اقترحه فإن وحدة الوجود هى الفلسفة التى تؤكد القضيتين الآتيتين فى آن معاً وهما :-

١ - العالم يتحد مع الله فى هوية واحدة .

٢ - العالم متميز عن الله أى أنه لا يتحد معه فى هوية واحدة .

وأنا أعتقد أن هذا الرأى ينطوى على مفارقة هى السمة الكلية العامة لجميع أنواع التصوف . وسوف تنعكس هذه المفارقة الأساسية ، بالطبع ، فى جميع الفلسفات التى أولت التصوف تأويلاً عاليا إن صحَّ التعبير ، ولأن وحدة الوجود مهما ارتدت من رداء خارجى من المنطق والعقلانية ، كما هى الحال عند اسبينوزا ، تضرب بجذورها باستمرار فى التصوف ، فإننا لا بد أن نتوقع أنها تنطوى على مفارقة . فقط أولئك النقاد الذين جذبهم المنهج الهندسى المصطنع عند اسبينوزا ، وعجزوا عن النفاذ تحت السطح إلى منابع فكر اسبينوزا المستترة سوف يؤمنون بشئ مختلف . فالقضية التى تقول أن العالم متحد مع الله ومختلف عنه فى آن معا ، يمكن أن تسمى : مفارقة وحدة الوجود .

وفى استطاعتنا أن نقول إنْ شئنا أن ماهو متضمن هنا فى مفارقة وحدة الوجود ، وفى جميع مفارقات التصوف فى حقيقة الأمر ، هو الفكرة التى تسمى " وحدة الأضداد " أو " الهوية فى الاختلاف " . ولقد ارتبطت العبارتان ، بالطبع ، باسم هيجل ، وهو اسم يثير الآن ، بين الفلاسفة الذين يتحدثون الانجليزية ، ردود أفعال غير متعاطفة عموما . ولذلك لا بد أن أقول شيئاً عن هذا الموضوع قبل أن أواصل السير فى البحث . أعتقد أن وجهة النظر السائدة الآن فى الحلقات الفلسفية فى العالم الأنجلو سكسونى يمكن التعبير عنها بقولنا أن مفهوم هوية الأضداد هو جزء من المغالطات والحيل التى ابتكرها هيجل والتى ظهر ، لحسن الطالع أنها لغو فى فترة قصيرة ومن ثم فقد اختفت مع مؤلفها تماما ، فى صناديق القمامة (١) . غير أن ذلك ليس سوى صورة زائفة للوقائع ، أولا لأن فكرة " هوية الأضداد "

---

١) لاحظ أن " ستيس " كتب هذه السطور عام ١٩٦٠ عندما كانت الفلسفة التحليلية بصفة عامة والوصفية المنطقية بصفة خاصة – هى الفلسفة المسيطرة على فكر العالم الأنجلو سكسونى – أما الآن فقد تغيّر الوضع كثيراً وظهر ابتداء من عام ١٩٧٦ ما أسميناه باسم " الصحوة الهيجلية " – قارن المدخل العام الذى صدَّرنا به الطبعة الثالثة من ترجمتنا " لأصول فلسفة الحق " – (المكتبة الهيجلية المجلد الأول من " المؤلفات " أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم) .

ليست من اختراع هيجل ، بل إن عمرها على الأقل ثلاثة آلاف سنة ، لأنها جزء من التصوف الذى أثر فى بارمنيدس ، وأفلاطون ، وأفلوطين ، وكثير من الفلاسفة الآخرين قبل هيجل . وما فعله هيجل هو أنه أدركها ووضعها فى مصطلحات واضحة ، بعد أن كانت كامنة وضمنية فى كثير جداً من الفكر البشرى العظيم قبل عصره . وهو حين فعل ذلك فقد أظهر بصيرة تاريخية عميقة . لكن لسوء الطالع أنّ هيجل بعد أن تلقى هذه الفكرة من الماضى ، تقدّم ليسير فى خلط مرعب لها ، فقد افترض أن ما قد عثر عليه هو مبدأ منطقى ، وحاول أن يجعل منه أساساً لمنطق جديد أعلى ، وكان ذلك خُلقاً محالاً لأن هوية الأضداد ليست منطقية بل هى فكرة ، بالقطع ، ضد المنطق . إنها تعبير عن العنصر اللاعقلى فى الفكر البشرى ، ومحاولة خلق منطق منها ، أوقع هيجل بالفعل فى نوع من المغالطة ، لأن كل استدلال من استدلالاته المنطقية المزعومة قد تمّ بسوء استخدام منسق للغة ، وبالمغالطات الواضحة الملموسة ، وأحيانا كما أشار رسل عن طريق التلاعب بالألفاظ . وكانت هذه الحيل هى التى تمّ عرضها بسرعة ، وهى السبب الرئيسى ، وإنْ لم يكن الوحيد فى سقوط الفلسفة الهيجلية . سوف أترك الآن هيجل وشأنه وأعود من جديد إلى الموضوع الذى أتحدث عنه .

ليس من الصعب أن نبيّن أن فكرة الهوية فى الاختلاف بين الله والعالم متضمنة بالفعل فى فلسفات وحدة الوجود فى فلسفة الفيدانتا أولا فإن علينا أن نبيّن فى آن واحد هوية براهمان مع العالم واختلافهما . لقد سبق أن ذكرنا بعض شواهد الهوية بالفعل فى الفقرات التى اقتبسناها من الأوبنشاد . لكنها واضحة كذلك فى بعض التأويلات المتأخرة وعند بعض الفلاسفة من أمثال " سنكارا " فهنا نجد " براهمان " يمثل الحقيقة الواقعية **Reality** الوحيدة . والقول بأن " براهمان واحد ليس له ثان " يعنى أنه لا توجد حقيقة واقعية أخرى . والعالم التجريبى وهم يختفى فى الحقيقة الواقعية لبراهمان . وقد يعترض معترض على ذلك بقوله أنّ معنى ذلك أن العالم لا يوجد على الاطلاق طبقا لفلسفة الفيدانتا ، ومن ثمّ فلا يمكن أن يتحد مع براهمان فى هوية واحدة . لكن ذلك لا يعنى سوى أن أية محاولة للضغط على هذه التصورات لتصل إلى نتائجها المنطقية توقعنا فحسب فى المتناقضات .

لكن إذا كان براهمان يتحد مع العالم فى هوية واحدة ، فإنهما كذلك مختلفان . ويمكن أن نضع الاختلافات فى القائمة التالية :-

براهمان هـو :	العالم هـو :
١ - الحقيقة الواقعية	١ - وهم أو ظاهر
٢ - الوحدة الخالصة	٢ - كثرة
٣ - بلا علاقات	٣ - دائرة العلاقات
٤ - اللامتناهى	٤ - دائرة التناهى
٥ - خارج الزمان والمكان	٥ - يوجد فى زمان ومكان
٦ - ساكن ، لا يتغير	٦ - فى تدفق دائم

وهكذا تعرض ببساطة ووضوح مفارقة وحدة الوجود فى الـڤـيدانتا . والمفارقة نفسها تضرب بجذورها فى الفولكلور الشعبى الهندى وفى الأساطير ، وفى الفن . ويفسر هنرخ زيمر فى كتابه " الأساطير ، والرموز ، فى الفن والحضارة الهندية " إحدى الحكايات وهى أطول من أن نذكرها هنا لكنها تعنى أن " سر مايا Maya هو هوية الأضداد . ومايا هى التجلى المتأنى والمتتابع لـ .... عمليات يناقض بعضها بعضا ويمحو بعضها : الخلق و التدمير ، النمو و الانحلال . وحرف " الواو " يربط ويوحد بين المتناقضات ، وهو يعبر عن الطابع الأساسى للموجود الأعلى .. والأضداد هى أساسا من ماهية واحدة ، وجهان لإله واحد هو فشنو Vishnu " .

ويطبق " زيمر " تأويلا مماثلا على تمثال شفا Siva الشهير المنحوت من الصخر فى كهف الفيلة قرب بومباى . وهو تمثال يوصف بأنه من أروع أعمال النحت فى العالم . وهو تمثال يتألف من رأس مركزية ارتفاعها ١٩ قدما من الذقن حتى قمة الرأس . وعلى جانبى الرأس يوجد رأسان آخران من اليمين واليسار . والرأس المنبثقة من اليمين رأس ذكر ، والرأس المنبثقة من اليسار رأس أنثى ، والذكر والأنثى مبدآن يرمزان إلى " الثنائيات "

و " الأضداد " التى تطبع عالم الظاهر . ويعلق " زيمر " على هذه المجموعة من الأوجه قائلا (ص ١٤٨ - ١٥١) " تمثل الرأس الأوسط المطلق ، فهى الجلال والعظمة والماهية الالهية التى خرجت منها الرأسان الآخران .. وتنغلق الرأس الوسطى على نفسها فى عزلة حالمة ... إنها وجه الأزل .. والذى يتدفق من صمته الجامد على نحو متواصل الزمان وعمليات الحياة - أو يظهر أنها تتدفق منه . ومن منظور الوسط أن لا شئ يتدفق .. فالرأسان حادثان ، والكون حادث ، والفرد حادث . ولكن ... أهى تحدث حقا ؟ والقناع المركزى يعنى التعبير عن حقيقة الأزلى ، الذى لا يحدث فيه شئ ، ولا شئ يظهر فيه ، ولا شئ يختفى ، .. ولا شئ يتغير أو ينحل من جديد . والماهية الإلهية ، وهى الحقيقة الوحيدة ، المطلق فى ذاته ... تستقر فى ذاتها ، منغمسة فى خوائها الجليل ، محتوية على كل شئ " .

ونحن نرى فى هذا النص هوية الأضداد ، على نحو ما يُعبّر عنها الفولكلور القديم ، والحكايات ، والأساطير البدائية ، التى تنشأ من مشاعر الشعب ، لا من عقله أو من رأسه . مما يجعل من الواضح أنها ليست من اختراع نوع حديث معتوه من المنطق .

أنتقل الآن إلى اسبينوزا ، ومن المؤكد أن وحدة الوجود عنده تتضمن الهوية فى الاختلاف بين الله والعالم - ما لم نقل إنّ جوهر فلسفته يتألف من الدعابة التافهة التى تسمى الكون زيد أو عمرو أو الله تبعا لهوى المرء . لكن ليس سهلا أن نبيّن أين يعمل هذا المبدأ بالفعل عند اسبينوزا على نحو ما كان يعمل فى الفيدانتا . إذ ينتمى اسبينوزا إلى عصر متأخر أكثر تحضراً . ولو أنه قد سمح لنفسه بالوقوع فى المفارقة المنطقية ، لكان قد غطى حيله بسرعة باستخدام حيل مناسبة . وهى عملية لم تكن تحدث للناسك صاحب العقل البسيط الذى كتب الأوبنشاد . لم يكن اسبينوزا ليسمح - وهو العقلانى المحترف - بوجود تناقض فى مذهبه ، بالطريقة الصارخة التى كان يوجد بها عند أصحاب الفيدانتا . ومع ذلك ففى استطاعة المرء أن يجد فى مذهبه مفارقة وحدة الوجود إذا ما نظر تحت السطح .

كان لدى اسبينوزا ثلاث مقولات لتفسير الواقع هى : الجوهر ، والصفة ، والحال . فكل ماهو موجود لابد أن يندرج تحت مقولة - أو أكثر - من هذه المقولات الثلاث .

والسؤال هو : ماهى العلاقة بين الله والعالم عند اسبينوزا ؟ لكـن المـرء لابـد أن يسـأل أولا ماهى المقولة التى يندرج تحتها الله ، وما المقولة التى ينـدرج تحتهـا العـالم ؟ إن العـالم فـى اعتقادى يمكن أن يتحد مع الصفات والأحوال . ويبدو أن الله أحيانا لا يعنى سـوى الجوهـر وأحيانا أخرى يعنى شمول : الجوهر ، والصفة ، والحال . وفى الحالة الأولى فإن اللـه يتميّز عن العالم بمعنى ما ، ولكنه فى الحالة الثانية يتحد معه . غير أن ذلـك يحتـاج إلـى قليـل مـن الايضاح .

كثيرا ما يخبرنـا اسـبينوزا أنّ الصفـات تشـكل الجوهـر (تعريـف الجوهـر فـى كتابـه " الأخلاق " ، الجزء الأول ، التعريف رقم ٤) (١) . أو أن الجوهـر يتـألف مـن الصفـات . ولو صحّ ذلك فإن الجوهر عندئذ – أو الله – يتحد مع شمول الصفات ، ومن ثـم يتحـد مـع العالم . لكن هناك فقرات تتناقض مع هذا التعريف فهـو يقـول ، مثـلا ، " الجوهـر المفكـر ، والجوهر الممتد شئ واحد ونفس هذا الجوهر يُفهم الآن تحت هذه الصفة ، ويُفهم فى وقـت آخر تحت صفة أخرى " . وينكر اسبينوزا وجود أى تفاعل حقيقى بيـن الذهـن والبـدن وهـو يفسر التفاعل الظـاهرى بقولـه أن نفـس هـذا الجوهـر يعبّر عـن نفسـه ، علـى نحـو متـآنى ، بطريقتين مختلفتين وهما أحداث الفكر وأحداث الجسد . لكن مالم يفترض المرء أن الجوهر وجود متميز ، الحامل الكامن تحت الصفات ، فلن يكـون للتفسـير قيمـة . لأن الصفتيـن فـى هذه الحالة سوف يوجدان جنبا إلى جنب فحسب ولـن يكـون تطـابق الأحـداث الذهنيـة مـع الأحداث الجســدية سـوى مصادفـة ، دون أن يكـون هنـاك أى تفسير لهـذا التطـابق . ومـن الواضح أنه كان فى خلفية ذهن اسبينوزا – مهما يقـول هـو نفسـه – فكـرة أن الجوهـر شـئ ثالث يفسر سلوك الاثنين الآخرين .

وفضلا عن ذلك ، فعلى الرغم من تأكيداته الواضحة أن الجوهر يتألف من الصفات ، فمن غير المحتمل أن لا يكون قد تأثر بفكرة الحامل الكـامن المتميـز ، مـن حيـث أنـه أخـذ

---

١) قارن ترجمة الدكتور جلال الدين سعيد " علم الاخلاق " لاسبينوزا ص ٣٢ – ٣٣ – دار الجنوب للنشر – تونس (المترجم) .

فكرة الجوهر والصفات من التراث بغير نقد . فلم يكن هناك انفصال واضح عن التراث على أساس تجريبي حتى نصل إلى هيوم ، فلم يكن من المستطاع تجربة أى شئ سوى الصفات أو الكيفيات . ومن المحتمل ، فيما يبدو ، أن التأويلات المتناقضة للجوهر التى تفسره مرة على أنه الحامل ، ومرة أخرى على أنه مجموع الصفات ، وهما يعملان معا دون أن يتصالح أحدهما مع الآخر فى فكر اسبينوزا . ولدينا فى التأويل الأول تصور الله الذى يتميّز عن العالم ، ولدينا فى التأويل الثانى هوية الله مع العالم .

إذا كانت المشاعر والأفكار الصوفية هى دائما - كما أعتقد - المصادر السيكولوجية لوحدة الوجود ، مهما بدت عقلانية على السطح ، وإذا كان التفكير الصوفى ، كما أعتقد ، هو دائماً سلسلة من المفارقات المنطقية ، لترتب على ذلك أن وجهة النظر التى تقول أن اسبينوزا - ربما ضد رغبته - تورط فى مفارقة وحدة الوجود ، ربما كانت مفيدة إذا كان ثمة مبرر مستقل للظن بأن الأفكار والمشاعر الصوفية قد دخلت بالفعل فى تشكيل فلسفته . فعندئذ سيكون هناك عنصر صوفى فى تفكيره يتأكد أحياناً وينكر أحيانا أخرى .وهو يظهر عند مَنْ ينكرون هذا العنصر على أنه " ملحد ملعون " . وهويظهر عند من يؤكدون هذا العنصر على أنه " رجل نشوان بالله " . وإذا ما أوّل المرء عبارته " الله أو الطبيعة " على أنها تعنى أن الله ليس سوى إسم آخر للطبيعة ، وأن الله باختصار ليس سوى كلمة لفظية ، فإن من الطبيعى أن ينتهى المرء الى أنه ليس سوى رجل ملحد . لكن إذا ما أوّلها المرء تأويلا صوفياً ، بمعنى أن الله كما أنه متحد مع العالم فإنه كذلك متميّز عنه ، عندئذ سوف تكتسب لغته الدينية المؤثرة معنى ، وقد تبرر أيضاً العبارة التى تصفه بأنه " رجل نشوان بالله " . ورأيى أنه عرض فى ذاته المفارقة الحيّة لملحد نشوان بالله .

لقد كتب " هارولد هوفدنج " فى كتابه " تاريخ الفلسفة الحديثة (ص ٢٩٤ - ٢٩٥) يقول " عند اسبينوزا نجد الفهم الواضح لانفعالاتنا الطاغية يرتفع فوقها ويتحد مع بقية معرفتنا بالطبيعة " ثم يضيف أن هذا الفهم لانفعالاتنا الطاغية يجعل من الممكن أن يكون هناك " اتحاد صوفى بالله ، ويشكل هذا الميل الصوفى الشرقى الأساس فى تفكيره كله " .

ونحن نجد ، من ناحية أخرى ، أن مستر " ستورات هامبشير " فى كتابه عن اسبينوزا فى سلسلة بنجوين (ص ٤٣ - ٤٤) يقول :

" لقد أساء ناقد اسبينوزا فهم ما يعنيه بالله كعلّة محايثة ، لو أنها عُزلت عن سياقها فى فلسفته ، لبدت الفكرة صوفية وغير علمية ... والواقع أن المضمون هو العكس تماما .. فالنظرية لا تظهر صوفية وغير علمية إلا فى نزعتها فحسب ، إذا نسى المرء أن اسبينوزا فى استخدامه لكلمة " الله " يستخدمها بالتبادل مع كلمة " الطبيعة " . فالقول بأن الله هو العلّة المحايثة لكل شئ هو طريقة أخرى للقول بأن كل شئ ينبغى تفسيره على أنه نسق واحد يشمل كل شئ الذى هو الطبيعة ، وأنه ليس ثمة علّة (ولا حتى العلّة الأولى) يمكن تصورها على أنها خارجية أو مستقلة عن نظام الطبيعة " .

كيف وصلنا إلى مثل هذين التفسيرين المتعارضين لأفكار اسبينوزا ودوافعه الأساسية ؟ لأن أحداً من هؤلاء الشراح لم يدركهما معا ، وفى عبارة واحدة ، وفهم جانبى مفارقة وحدة الوجود ، فقد ركز " هوفدنج " على جانب ، فى حين ركز " هامبشير " على الجانب الآخر . غير أن هوفدنج كان لديه - على الأقل - البصيرة ليستشعر العنصرين المتعارضين فى فلسفة اسبينوزا . ومن ثم ليرى - رغم مذهبه الطبيعى - الشعور الصوفى يجرى قويا فى فكره ليشكل مكونا متمماً ومتكاملا فى فلسفته التى تصبح مشوهة وغير واضحة لو تجاهله المرء أو أنكره .

أما القول بأن الله فى فلسفة اسبينوزا ليس سوى اسم آخر " للطبيعة " مثلما أن العربة " ليست سوى اسم آخر " للسيارة " ، ومن ثم فإن كل اللغة الدينية العالية التى استخدمها اسبينوزا فى كتابه " الأخلاق " ليست سوى مسألة لفظية لا معنى لها - فتلك هى وجهة النظر التى يطلب منا مستر " هامبشير " قبولها . ولابد أن أقول إنها نظرة تبدو لى بالغة السطحية .

أنتهى من ذلك إلى القول بأن النظرية الفلسفية لوحدة الوجود تعنى حقاً الهوية فى الاختلاف بين الله والعالم وليس مجرد هويتهما فحسب . طالما أن ما أسميته بوحدة الوجود

بالمعنى الضيق هو مجرد حالة جزئية لوحدة الوجود بالمعنى الواسع ، وينتج من ذلك أنه لابد أن وحدة الوجود تنظر إلى العلاقة بين الله والذات المتناهية على أنها حالة اتحاد ، وعلى أنها كذلك نموذج للهوية فى الاختلاف ، وليس للهوية فحسب . غير أن ذلك كله ليس سوى استباق تمهيدى ، ذلك لأن علينا أن نفحص الظواهر الصوفية المرتبطة بها لنكشف أى ضوء تلقيه على هذا الموضوع .

ثانيا : الثنائيـــــــة :

ليس مذهب وحدة الوجود مجرد نظر منطقى لذهن فلسفى ، فهو ليس وجهة نظر تقوم تماماً على حجة أو على العقل ، وإنما هو فى جوهره فكرة صوفية ، رغم أنه بعد ذلك واصل تدعيم نفسه بالحجة . ومن ثم ففى خلال التطور التاريخى الطويل للفلسفة العقلية ، كان هناك اعتقاد أن مذهب وحدة الوجود يقوم على أساس العقل ، ونُسيت جذوره الصوفية . وذلك ما حدث مع اسبينوزا ، أو على الأقل مع شراح اسبينوزا ومُنْ عرضوا فلسفته . وهكذا نجد أن مغزى مشكلة وحدة الوجود ليس ما إذا كانت حجج هذا المذهب تقوم على منطق جيد أو فاسد ، بل ما إذا كانت تأويلاً صحيحاً للتجربة الصوفية . تلك هى المشكلة المطروحة أمامنا الآن .

من حيث المصطلحات سوف أحدد معانى الثنائية ، والواحدية ، ووحدة الوجود على النحو التالى : الثنائية هى وجهة النظر التى ترى أن العلاقة بين الله والعالم ، - بما فى ذلك العلاقة بين الله والذات الفردية ، فى حالة الاتحاد - هى علاقة آخرية خالصة ، أو علاقة اختلاف تام ، فليس ثمة هوية . أما الواحدية فهى وجهة النظر التى ترى هذه العلاقة هوية خالصة وليس ثمة اختلاف . أما وحدة الوجود فهى وجهة النظر التىترى أن هذه العلاقة هى : الهوية فى الاختلاف .

لقد كان هناك ، بصفة عامة ، انشقاق أساسى بين الشرق والغرب ، أو بالأحرى بين الهند والغرب فى مسألة ما إذا كان ينبغى تقديم تفسير واحدى أو ثنائى للتجربة الصوفية .

فقد قدمت الهند فى مذاهب " السانخا " و " اليوحا " ، و " الجينية " ، وفى مذاهب الـڤيدانتا ، تأويلات الثنائية والكثرة . غير أن التيار السائد فى فلسفة الـڤيدانتا وهو فلسفة " سنكارا " - كان تياراً واحدياً . لكن صوفية الغرب ، رغم ميلهم الواضح إلى الانحراف نحو الواحدية أو وحدة الوجود ، فإنهم كانوا عادة ينتهون إلى إنكار هذين المذهبين لصالح الثنائية . ولقد كانت الثنائية سمة لأديان التأليه الثلاثة الرئيسية : المسيحية ، والاسلام ، واليهودية ، على الرغم من أنه يمكن ، عموماً ، اقتباس متصوفة المسيحية أنفسهم - فى نصوص حاسمة - كنماذج تقف إلى جانب الثنائية . ويبقى السؤال عما إذا كانت هذه ستظل نظرتهم إذا لم يكونوا قد خضعوا لتهديدات اللاهوتيين والسلطات الكنسية فى الكنيسة . هذا سؤال ينبغى علينا أن نتأمله فى صفحات قادمة لأنه يؤثر فى مشكلتنا الرئيسية ألا وهى مشكلة التأويل الصحيح .

تظهر التجربة الصوفية الانبساطية كمصدر رئيسى نبع منه التوحيد بين الله والعالم فى مذهب وحدة الوجود ، والمذهب الواحدى . أما التجربة الصوفية الانطوائية فهى المصدر الرئيسى للتوحيد بين الله والذات الفردية ، عندما يحدث ذلك فى حالة الاتحاد .

لقد رأى المتصوفة الانبساطيون العالم من حولهم : الحشائش ، والأشجار ، والحيوان وأحيانا الأشياء " الجامدة " كالصخور ، والجبال ، وقد أنتجها الله ، أو أشع فيها نور الحياة الذى هو واحد ، فهى نفس الحياة التى تسرى فى كل شئ . أو كما عبَّر عن ذلك " ر . م . بك " بقوله " لقد رأيتُ أن الكون لا يتألف من مادة جامدة ميتة ، بل على العكس حضور حي " (١) . ولقد بيَّنا فيما سبق أن " بوهيمى " ، و " إيكهارت " و " ن . م . " وكثيرون غيرهم عبَّروا عن أنفسهم بلغة مماثلة . والمشكلة أمامنا هى ما إذا كانت التجربة الصوفية الانبساطية تدعم بالفعل ، الثنائية ، أو الوحدة ، أو وحدة الوجود .

أما المتصوف الانطوائى الذى تخلّص من الإحساسات ، والصور ، وكل مضمون

---

١) قارن فيما سبق القسم الخامس من الفصل الثانى (المؤلف) .

فكرى ، فقد وجد فى داخل نفسه ، فى النهاية ، الذات الخالصة التى أصبحت ، أو التى هى ، متحدة مع الذات الكلية أو مع الله . ذلك هو مصدر مشكلتنا بمقدار ما تدور بصفة خاصة حول علاقة الهوية أو الاختلاف بين الله والذات الفردية . وما هو هام هنا بصفة خاصة هو " تلاشى أو " اختفاء " أو فناء الفردية كما أطلق عليها المتصوفة المسلمون - فى " الوجود الذى لا حدود له " الذى وصفه " تنسون " ، و " كويستلر " ، وغيرهما بلغة حديثة غير لاهوتية .

سوف أناقش فى هذا القسم وجهة النظر الثنائية التى تأخذ بها ديانات التأليه ، وأقتبس بعض الشواهد من الصوفية أنفسهم لصالح هذه الوجهة من النظر . فقد تحدث المتصوفة المسيحيون فى تجاربهم عن " الاتحاد بالله " . وسوف تكون مناقشتنا أسهل إذا ما استخدمنا لغتهم بصدد هذه التجارب . عندئذ يكون السؤال : ما الذى يحدث فى لحظة الاتحاد الصوفى ؟ هل تصبح روح المُتصوفة ، ببساطة ، متحدة بالله ؟ أم تبقى وجوداً متمايزاً ومختلفاً عن الله تماما ؟ أم أن هنا هوية فى الاختلاف ؟

لسوء الطالع لا يساعدنا الالتجاء إلى معنى كلمة " الاتحاد " لأنه لفظ ملتبس الدلالة . فنحن فى لغتنا العادية نعنى باتحاد " أ " مع " ب " توقفهما تماما عن أن يكونا موجودات متمايزة . كاتحاد نهرين مثلا مثل نهر " ميسورى " و " نهر ميسيسبى " فى نهر واحد . فسوف يكون من الصواب أن نقول أنه تحت اتصالهما يجري نهر واحد فحسب . ومن ناحية أخرى فإن أعضاء اتحاد التجارة لا يتحدون فى هوية واحدة بعضهم مع بعض بل يرتبطون ارتباطاً وثيقاً فحسب فى نفس المنظمة . وفضلا عن ذلك فلو أننا قلنا إنَّ شيئين : " أ " و " ب " هما " نفس " الشئ ، فذلك أيضا ملتبس الدلالة . فنحن نقول إنَّ " نجمة المساء " " ونجمة الصباح " هما " نفس " الشئ ، ونعنى أنهما يتحدان فى هوية واحدة . لكنا نقول أنَّ الوالدين لديهما " نفس " الفكرة ولا تعنى بذلك سوى أن أفكارهما - رغم أنها متمايزة عددياً ، بوصفها عمليات سيكولوجية فى ذهنين مختلفين ، فإنهما مع ذلك متشابهتان تماما . وهذا الالتباس الجزئى يصبح على صلة وثيقة بموضوعنا ، عندما يقول المتصوفة

المسيحيون أنَّ إرادة الفرد فى حالة الاتحاد تصبح هى نفسها ، أو واحدة ، مع الإرادة الإلهية .

ويستخدم الصوفية باستمرار لغة ملتبسة الدلالة ، وسوف نجد بالمصادفة ما يبدو واضحاً غير ملتبس الدلالة ، وعبارات صريحة فى كتاباتهم . وعلينا أن نمسك بهذه العبارات على اعتبار أنها هامة ، لكن حتى فى هذه الحالة فإن علينا أن نتذكر أن تأويل الصوفى الخاص لتجربته ، حتى عندما نكون على يقين منه ، لا يمكن قبوله على أنه صحيح بطبيعة الحال . لأن المتصوفة - مع استثناءات قليلة - ليسوا من فلاسفة التحليل أو حتى من الميتافيزيقيين . وكثيراً ماوقعوا فى شراك اللغة . ومن الواضح ، من ناحية أخرى ، أنَّ علينا أن ندرس عبارات المتصوفة عن تجاربهم مادامت هى فى نهاية المطاف المادة الخام الوحيدة الموجودة أمامنا لتحليلها . وإن علينا أن نقيم على أساس هذه العبارات التأويل الذى نقترح قبوله على أنه افضل تأويل .

سوف أبدأ ببعض المصادر المسيحية ثم أنتقل إلى شواهد من متصوفة الاسلام ، واليهودية .

كتبت القديسة تريزا تقول :

" واضح جداً ما الذى يعنيه الاتحاد - شيئان متمايزان يصبحان شيئا واحدا .. " (١)

ربما افترض القارئ أن هذه عبارة واضحة عن الواحدية . غير أن لغة القديسة تريزا كانت فى العادة بالغة الغموض ، ولم تنقد ذاتيا لدرجة أن المرء لا يستطيع أن يقيم على أساس العبارة المذكورة أية نظرية على الإطلاق ، لكن المرء يعرف أن " القديسة تريزا " بوصفها كاثوليكية مخلصة ربما أصابها الرعب خشية أن يُفهم أنها تفضل نظريات الهرطقة : الواحدية أو وحدة الوجود .

وكتب يوحنا حامل الصليب يقول :

" تعتمد حالة الاتحاد الإلهى على التحول الشامل للإرادة البشرية إلى إرادة الله بتلك

---

١) القديسة تريزا " حياة القديسة تريزا " الفصل الثامن عشر (المؤلف) .

الطريقة التى تجعل كل حركة لهذه الإرادة هى باستمرار حركة لارادة الله " (١) .

فماذا كان يعنى بعبارة " التحول الشامل للإرادة البشرية الى إرادة الله .. " ؟ هل تعنى أن الإرادتين - الإرادة البشرية وإرادة الله - قد أصبحتا متحدتين فى هوية واحدة ؟ أم أنها تعنى أن الإرادتين ظلتا إرادتين لكن ما يريده الواحد هو بالضبط مثل ما يريده الآخر ؟ لم يكن القديس يوحنا حامل الصليب عقلا من الطراز الأول ، رغم أنه كان صاحب ذهن تحليلى أكثر من القديسة تريزا ، كما كانت لغته أكثر دقة من لغتها ، وما لم يكن فى استطاعتنا أن نجد عبارة تعبّر عما يقصده أوضح من هذه العبارة ، فإننا لن نستطيع أن نستنتج شيئاً مؤكداً من هذه الكلمات . ولحسن الطالع فإن مثل هذه العبارات الواضحة موجودة ولقد اقتبست اثنين منها ، فهو يتحدث عن الاتحاد الصوفى على أنه :-

" ذلك الاتحاد وتحول الروح إلى الله لا يكتمل إلا إذا وجد ضمنا ذلك التشابه الذى يخلقه الحب ، ولهذا السبب فإننى سوف أسمى هذا الاتحاد : اتحاد المشابهة - الذى يحدث عندما تتطابق إرادتان : إرادة الله وإرادة الروح معا ، دون أن ترغب إحداهما فى الأخرى أو تبغضها " (٢) . [التشديد من عندى] .

ثم أضاف بعد ذلك بقليل :-

" تلك الروح التى وصلتْ إلى مرحلة التطابق الكامل والمماثلة ، تتحد اتحاداً تاما مع الله ، وتتحول إلى الله على نحو يفوق الطبيعة " (٣) . [التشديد على الكلمات من عندى] .

---

١) القديس يوحنا حامل الصليب : " صعود جبل الكرمل " ترجمة ديفيد لوس الطبعة الرابعة عام ١٩٢٢ - الكتاب الأول ، الفصل الخامس (المؤلف) .

٢) المرجع السابق ، (المؤلف) .

٣) المرجع السابق ، فقرة ٤ (المؤلف) .

وبعبارة أخرى فإنَّ الله والروح ظلا ، من حيث الوجود موجودات متمـايزة ، واتحادهـا يعنى فقط التشابه الكيفى لإرادتهما . ويمكن أن يسمى بالاتحاد الكيفى كتمييز له عن الاتحاد فـى الوجود ، أو فى الجوهر ، أو الهوية .

وكان " روزبروك " أيضا صريحاً :

" كما أن الهواء يخترقه ضوء الشمس وحرارتها ، وكمـا أن الحديـد تنفـذ فيـه النـار ، حتى أنه يعمل من خلال النار كما تعمل النار ، طالما أنه يتوهج ويشع مثل النار ، ويمكـن أن يقال مثل ذلك عن الهواء ... ومع ذلك فكل منها يظل محتفظا بطبيعته الخاصة . لأن النار لا تصبح حديداً ، ولا يصبح الحديد ناراً .. فهاهنا تمييز عظيم ، لأن المخلوق لا يصبح أبداً هـو الله ، والله لا يصبح أبداً هو المخلوق " (١) .

نلاحظ أن مفهوم الوحدة الذى يقـول بـه القديـس يوحنـا حـامل الصليـب ليس هـو تماما المفهوم الذى يقول به " روز بروك " . فالعلاقة بيـن اللـه والـروح عنـد القديـس يوحنـا حامل الصليب ، هى علاقة تشابه بين شيئين مختلفين . أمـا هـذه العلاقـة عنـد " روز بـروك " فهى تقارن العلاقة بين ضوء الشمس والهواء ، أو بين الحرارة والحديد الساخن . وربما أطلقنا عليها اسم علاقة النفاذ . فهى ليست مشـابهة أو مماثلـة لأن ضـوء الشـمس لا يشـبه الهـواء ، كمـا أن الحـرارة لا تشـبه الحديـد . غـير أن كـلا مـن القديــس يوحنــا حــامل الصليــب ، و " روز بروك "يصر على أن الله والروح يظلان موجودات متمايزة ، ولا يتحـدان مـن حيـث الوجود فى هوية واحدة . ومن ثم فهما يقدمـان لنـا صورتيـن مختلفتيـن مـن الثنائيـة . وذلـك وحده - رغم أنه ليس فى ذاته هاما - يكفى لإظهارنا علـى أن تـأويل المعنـى وتحليلـه الـذى

---

٣) " كتاب الحقيقة العظمى " الفصل الثـامن فـى كتـاب روز بـروك " تزيـن الـزواج الروحـى . وكتـاب الحقيقة العظمى : الحجر المتوهج " ترجمة س . أ . ونشنك دوم لندن عام ١٩١٦ وقد اقتبسه أيضـا روفس جونز فى أماكن مختلفة من كتابه " ازدهار التصوف " نيويورك - ماكميلان عـام ١٩٣٧ ص ٢٠٧ (المؤلف) .

يقدمه المتصوفه لا يمكن لنا قبوله بقيمته المباشرة . لأنه مالم نلجأ إلى القول بأن هذين الرحلين يصفان نوعين مختلفين من التحربة الصوفية ، فإنهما لا يمكن أن يكونا معاً على صواب وان كانا يتفقان فى الثنائية .

ويقول " هنرى سوزو " أيضا بالثنائية ويؤول الاتحاد على أنه تشابه كيفى ، يقول :
" إن الروح باندماجها فى الله تتلاشى ، لكنها لا تتلاشى تماما ، لأنها فى الواقع تتلقى بعض الصفات من الألوهية ، لكنها لا تصبح هى الله بالطبيعة .. فلا يزال هناك شئ خُلق من العدم ، ويستمر أن يكون كذلك إلى الأبد " . (١)

وإلى حانب عبارته الواضحة عن الثنائية ، فإن هذه الفقرة حديرة بالملاحظة لاستخدامه كلمات مثل " الروح تتلاشى " . ويظهرنا ذلك على أن التحربة الصوفية عند " سوزو " تشمل ما يسميه صوفية المسلمين " الفناء Fana " وهو ما مرّ بتحربته أيضا " تنسون " ، و " روز بروك " وغيرهما ممن اقتبسنا نصوصهم من قبل . وهى تضيف شهادة عن التشابه الأساسى بين التحارب الصوفية فى حميع العصور ، والديانات ، والثقافات .

فاذا ما انتقلنا الآن إلى " ما يستر إيكهارت " أعظم المتصوفة المسيحيين فى العصور الوسطى - من الناحية الفلسفية ، لوحدنا موقفاً غريبا" : فهو كثيراً ما يقول عبارات - لاسيما فى المواعظ - حعلت السلطات الكنسية تتهمه بأنه يزعم الهوية مع الله . فمثلا :-
" ينبغى على المرء أن يحيا بحيث يكون متحداً مع ابن الله ، لدرحة أن يصبح هو ذلك الابن ، وحتى لا يكون بين الروح وبين الابن أى تمايز " (٢) .

---

١) هنرى سوزو " حياة هنرى سوزو " ترحمة ت . ف نوكس ، الفصل السادس والخمسون (المؤلف) .

٢) مايستر ايكهارت ترحمة ر . ب بلانكى نيويورك ، عام ١٩٤١ ، الموعظة رقم ٢٥ ص ٢١٣ (المؤلف) .

وأيضا :

" يقول القديس بولس " إننا جميعاً نتحول إلى الله (كورنثوس الثانية ٣ : ١٨) (١) . وكل ما يتغير إلى شئ آخر ، يصبح متحداً معه فى هوية واحدة . ومن ثم لو أننى تغيّرت إلى الله ، وجعلنى واحداً مع ذاته ، فلن يكون هناك عندئذ ، مع الله الحى ، أى تمييز بيننا " (٢) .

وأيضاً :

" الله وأنا ، نحن واحد " (٣) .

وأيضاً :

" عن طريق التوهج [وايكهارت يعنى بهذه العبارة الاتحاد] أكتشف أن الله وأنا واحد .. فأنا المحرك الذى لا يتحرك والذى يحرك كل شئ .. وهنا أيضا يتحد الله مع الروح فى هوية واحدة .. " (٤) .

وكمثال أخير :-

" العين التى أرى بها الله هى نفس العين التى يرانى بها الله . فعينى وعين الله واحدة وهى هى - واحدة فى الرؤية ، واحدة فى المعرفة ، واحدة فى الحب " (٥) .

---

١) عبارة القديس بولس هى " ونحن جميعاً ناظرين مجد الرب بوجه مكشوف ، كما فى مرآة تتغير إلى تلك الصورة عينها من مجد إلى مجد كما من الرب الروح " - (المترجم) .

٢) المرجع السابق ص ١٨١ (المؤلف) .

٣) المرجع نفسه ص ١٨٢ (المؤلف) .

٤) المرجع نفسه ص ٢٣٢ (المؤلف) .

٥) المرجع السابق ص ٢٠٦ (المؤلف) .

ويمكن أن نقتبس أمثلة أخرى كثيرة . فهى متناثرة فى كل كتابات " إيكهارت " لكنه يشير فى " الدفاع " الذى كتبه ضد اتهامه بالهرطقة إلى الفقرة الأولى السابقة ويقول : لو كانت هذه العبارة سوف تؤخذ على أنها تعنى أننى أنا الله ، فذلك كذب . أما إذا كان ينبغى أن تؤخذ على أنها تعنى أننى أنا الله بوصفى عضوا منه فهى صادقة " (١) . لكن ماذا تعنى عبارة " عضواً منه " .. ؟

أمثال هذه النصوص تجعل المرء يتساءل عما إذا كان " إيكهارت " كان صريحا تماما فى دفاعه . (٢)

لكن هناك عبارة " لايكهارت " لها أهمية فلسفية قصوى فى هذا السياق هى ما يأتى :-

" الواحد الالهى هو نفى النفى .. لكن ماذا يعنى الواحد ؟ شيئا لا يمكن أن يضاف إليه شئ آخر ، تُمسك الروح بالألوهية حيث تكون عندئذ خالصة ، وحيث لا يكون ثمة شئ بجانبها ، لا شئ آخر تتأمله . الواحد هو سلب السلب . كل مخلوق يتضمن سلباً : الواحد ينكر أنه أى مخلوق آخر . لكن الله يتضمن إنكارا لكل إنكار . إنه الواحد الذى ينكر كل آخر ، فلا شئ سوى ذاته " (٣) .

فى هذه الفقرة يستبق " إيكهارت " كلا من اسبينوزا ، وهيجل ، ويبشر بالنظرية نفسها الموجودة فى الأوبنشاد . يقول : " كل مخلوق يتضمن سلبا : كل واحد ينكر أنه

---

١) المرجع نفسه ، ص ٣٠٣ (المؤلف) .

٢) عبارات إيكهارت السابقة تذكرنا بالحديث القدسى الشهير : " لا يزال العبد يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه ، فاذا أحببته كنتُ سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ولسانه الذى ينطق به .. " (المترجم) .

٣) المرجع نفسه ، ص ٢٤٧ (المؤلف) .

الآخر " . ومن الواضح أن ذلك تعبير عن مبدأ اسبينوزا الذى يقول " كل تعيّن سلب " (١) . وهذا هو تعريف المتناهى ، أو بعبارة " إيكهارت " كل مخلوق متميز عن الخالق الذى هو اللامتناهى . فذلك الذى ينفى كل نفى هو اللامتناهى . وفضلا عن ذلك فاللامتناهى هو بعبارة إيكهارت شئ لا يمكن أن يضاف إليه شئ آخر " أو الذى ليس له آخر ينفيه . أو كما تقول " الأوبنشاد " الواحد الذى ليس له ثان " . وعلى هذا النحو فإن الله هو اللامتناهى ، لا بمعنى أنه سلسلة لا نهاية لها ، بل بمعنى أنه لا يوجد شئ خارج ذاته يحده أو ينفيه . وهذه عبارة صريحة إما عن الواحدية أو وحدة الوجود ، طالما أن القول بأنه لا شئ آخر هناك سوى الله يعنى القول بأن الله هو كل شئ موجود (٢) .

يبدو واضحا أن تفكير إيكهارت كان يميل إلى تفسير تجربته الخاصة تفسيراً واحدياً أوبطريقة وحدة الوجود - دون أن يميّز ، بلا شك ، بين الواحدية ووحدة الوجود . لقد جحد فى دفاعه تهمة " الهرطقة " وبذلك قبل الثنائية التى تقول بها السلطات البابوية .

---

١) راجع شرح هذا المبدأ فى كتابنا " المنهج الجدلى عند هيجل " أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم) .

٢) يثير ذلك سؤالا عن مدى الدّيْن الذى يدين به هيجل لايكهارت . يقول روفس جونز Rulfus Jones فى كتابه " ازدهار التصوف " الفصل الرابع " أن هيجل كما هو معروف زعم أن مايستر إيكهارت هو مصدر مذهبه " وأنا نفسى لا أذكر مثل هذه العبارة فى أى من كتابات هيجل - على الرغم من أننى لما كنت قد قرأتها منذ ثلاثين عاما ، فقد تعوزنى الذاكرة . كما أن عبارة جونز تبدو متسرعة وبلا عناية . لقد اقتبس ر . ب . بلاتكى فى المقدمة التى صدّر بها ترجمته لايكهارت ، من " فرانز فون بآدر " كثيراً ما كنتُ مع هيجل فى برلين ، وذات مرة قرأت له فقرة من مايستر إيكهارت الذى لم يكن بالنسبة له سوى إسم فحسب . ولقد أثارته الفقرة للغاية حتى أنه فى اليوم التالى قرأ لى محاضرة كاملة عن إيكهارت تنتهى بعبارة " ها هنا نحد ، فى الواقع ، ما كنا نبحث عنه " . ويعطينا ذلك انطباعاً بأن ذهن هيجل كان متعاطفا مع أفكار إيكهارت لدرجة أن بعض العبارات القليلة التى اقتبست من إيكهارت وقرئت عليه من صديق جعلت ذهنه يشتعل حتى أنه تحدث عنها بالتفصيل وإثارة فى صبيحة اليوم التالى . ويمكن أن يكون ذلك قد حدث دون أن يقرأ سطراً واحداً لإيكهارت (المؤلف) .

وإذا لخصنا موقف المتصوفة المسيحيين ، فلن يكون علينا ، بالطبع ، سوى أن نقدّم عينات للشواهد ، وليس الشواهد كاملة . ولقلنا أن معظم النصوص الحاسمة لا تترك أى شك فى موقفهم ، فهم يدعمون الثنائية بصفة عامة ، طبقا لمعتقدات الكنيسة ، لكن هناك شيئاً فى تجربتهم الخاصة تجعلهم ينجذبون نحو نظرية الهوية فى العلاقة بين الله والروح الفردية عندما تكون فى حالة الاتحاد .

ولقد تطورت تجربة الاتحاد الصوفى بالله فى التصوف الاسلامى ، تطورا كاملا . ومن ثمَّ فإن علينا أن ننظر ما الذى قدَّمه هؤلاء المتصوفة من تأويل لهذه التجربة . لقد كان موقفهم ، بصفة عامة ، مشابها لموقف متصوفة المسيحية - أى الثنائية مع ميل إلى الثورة الغاضبة أحياناً فى اتجاه الواحدية . فكثير من متصوفة الإسلام يفضلون التعبير عن تجاربهم فى شعر متألق إلى أقصى حد ، مسرف فى الاستعارة والمجاز عن التعبير عن طريق النثر . غير أن الشعر ، لا سيما من ذلك النوع الحسى الشهوانى الذى كتبوه لا يكون طيعا للتجريد النظرى . ومع ذلك فسيطرة الثنائية واضحة . فالديانة الإسلامية - كالديانة اليهودية - تصر على وجود هوة عظيمة تفصل بين الخالق ومخلوقاته ، وذلك ينعكس ، بالطبع ، فى التأويلات التى يقدمها المتصوفة لتجاربهم ، لكن ذلك لم يكن يمنع من وجود ثورات غضب مؤقته تنادى بالهوية مع الله . وأحياناً بلغة متطرفة كتلك التى تُنسب إلى " منصور الحلاج " وربما وجدنا تعبيراً أكثر اعتدالاً عن الفكرة ذاتها عند " محمود الشابستارى (١٣٢٠ ميلادية) الذى كتب يقول :-

" لا يوجد فى الله ثنائية ، فلا يوجد فى ذلك الحضور " الأنا " ، و " الأنت " ، " والنحن . ذلك لأن " الأنا " و " الأنت " ، والنحن " ، و " الهو " تصبح شيئاً واحداً .. مادام لا يوجد أى تمايز فى الوحدة . ويصبح الطالب والمطلوب والطريق شيئاً واحداً " (١) .

---

١) مارجيت سميث " قراءات فى متصوفة الإسلام " ص ١١٠ (المؤلف) .

وعبارة " يصبح شيئاً واحداً " هى بالطبع ملتبسة الدلالة مثل كلمة " الاتحاد " . لكن عبارة " لا يوجد أى تمايز " ليست ملتبسة الدلالة ولا غامضة ، فهى تعنى : الهوية .

وآراء الامام الغزالى (١٠٥٩ - ١١١١ ميلادية) بالغة الأهمية فهو الصوفى - الفيلسوف العظيم من بين صوفية المسلمين . وهو فيما يبدو لى فيلسوفاً أكثر منه متصوفاً . وربما انتابنا الشك فيما إذا كان حتى قد وصل بالفعل إلى الوعى الصوفى . وهو يقول عن نفسه فى سيرته الذاتية : " كان النظر بالنسبة لى أسهل حداً من العمل ، ولقد قرأتُ حتى تعلّمت من الدراسة والهرطقة " (١) ولما لم يقتنع بذلك فقد اعتزل العالم ، وظل لاحدى عشرة - أو اثنتى عشرة - سنة يعيش فى عزلة باحثاً عن الإشراق طبقاً لمناهج وطرق الصوفية . ويبدو لى أن الدليل على وصوله إلى الاشراق ليس حاسماً . أما بالنسبة لقدرته ومكانته الفلسفية فلا أحد ممن قرأ عباراته الواضحة النافذة حتى وهى مترجمة يستطيع أن يشك فيها . كما كانت لديه مهارة كبيرة على الكتابة ، فكتاباته ممتعة نظراً لقدرته غير العادية فى ضرب الأمثلة التوضيحية .

والغزالى يتحدث أحياناً عن " الفناء فى الله " الذى هو الهدف الذى يسعى إليه المتصوف ويبلغه . غير أن كلمة الفناء مجاز ملتبس الدلالة وهى تتعارض مع الثنائية والوحدة . ولا شك أن الغزالى يقصد بها معنى ثنائيا . ولقد اقتبستْ منه الآنسة " ايفلين أندرهيل " قوله " غاية التصوف الفناء التام فى الله .. ولقد تخيل البعض أنهم أصبحوا مع الله فى وحدة ، وتخيل غيرهم أنهم أصبحوا معه فى هوية ، وتخيل فريق ثالث أنهم ارتبطوا به ، لكن ذلك كله غلط " (٢) . واقتبس منه مستر " كلود فيلد " نصوصا تدين العبارات المتطرفة

---

١) الإشارة إلى كتاب الامام الغزالى " المنقذ من الضلال " ، وقد كتبه بعد أزمة روحية عنيفة أقلع فيها عن تدريس ما كان يدرسه من العلوم . وأقبل على العزلة عن الناس ، مع أنه كان قد أصاب فى التدريس شهرة واسعة . وقد نشر الكتاب مع دراسة الدكتور عبد الحليم محمود (المترجم) .

٢) الامام الغزالى " كيمياء السعادة " ترجمة كلود فيلد ، لندن ١٩١٠ مقدمه المترجم (المؤلف) .

لمنصور الحلاج وغيره من الصوفية الذين استخدموا هذا النوع من اللغة ، ثم يضيف :-

" ولقد سار هذا الأمر بعيداً حتى أن أشخاصاً معينين تباهوا بالوحدة مع الله ، .. حتى أنهم عاينوا الله واستمتعوا بالحوار معه .. " .

ويشير الإمام الغزالى إلى أمثال هؤلاء المتصوفة على أنهم " ثرثارون حمقى " (١) . ويبدو أنه يرفض أى تأويل غير ثنائى للتجربة الصوفية . والفقرة الآتية عن معنى " الفناء " جديرة بالتأمل :

" عندما لم يعد العابد يفكر فى عبادته أو فى نفسه ، لكنه فَنِيَ تماما فى الله الذى يعبده فإن هذه الحالة يسميها العارفون بالفناء الجسدى عندما يغيب المرء عن نفسه فلا يشعر بشئ من أعضائه الجسدية ، ولا شئ مما يجرى من حوله ، ولا شئ مما يدور فى ذهنه . لقد رحل أولا الى ربه ثم أصبح فى النهاية في ربه . والفناء الكامل يعنى أنه لمْ يعد يعى شيئاً إلا نفسه فحسب ، بل لم يعد يعى فناءه أيضاً .. لأن الفناء عن الفناء هو هدف الفناء وغايته .. ومن ثمَّ فعلاقة المتصوف بالله الذى أحبه تشبه علاقتك بمنْ تحب بسبب مركزه أو ثروته ، أو هى أشبه بالحب البشرى الذى تصل إليه ... وعلى ذلك فكلما عظم حبيبك فإنك لا تدرك شيئا آخر . فأنت لا تسمع شيئاً عندما يتحدث المتحدث ، ولا ترى الشخص العابر رغم أن عينيك مفتوحتان كما أنك لست أصم " . (٢)

وعلينا أن نلاحظ أن ذلك وصف سيكولوجى لحالة الصوفى الذهنية . ويقول الغزالى إنها تشبه حالة الفناء الذهنى عند شخص استغرقه تأمل المحبوب الأرضى . ولا تتضمن هذه الخصائص السيكولوجية فى ذاتها أية نظرية منطقية أو وجودية عن الواحدية أو الثنائية . فهى تتسق معهما معاً ، كما أنها لا تتضمن أو تنفى النظرة القائلة بأن وجود الذات الفردية

---

١) سميث – مرجع سابق ص ٧٠ (المؤلف) .

٢) سميث – مرجع سابق ص ٧٠ (المؤلف) .

يتلاشى ، حتى الفناء فى الجوهر الإلهى للحظة . لكنها تقول فحسب أنَّ الوجود المنفصل للذات قد تمَّ نسيانه سيكولوجيا . أما القول بأن الغزالى ظلَّ على الدوام ثنائياً فذلك ما يمكن أن نجمعه من النصوص الأخرى التى ذكرناها فيما سبق ونصوص مشابهة كثيرة .

ليست فكرة الاتحاد بالله - فيما يقول " ج . ج . شوليم " فى كتابه " التيارات الرئيسية فى التصوف اليهودى " - هى الفكرة السائدة فى اليهودية . والزعم ببلوغ هذا الاتحاد ، وتأويله على أنه الهوية مع الله إنما توجد فى بعض الأحيان فى الحسيدية " المتأخرة ، كما توجد أيضاً فى حالة " أبولفيا Abulafia " (١) لكنها كما يقول شوليم فى عبارة اقتبسناها من قبل " حالات نادرة إلى أقصى حد تلك التى تقول أن الوجد يعنى الاتحاد الفعلى بالله ، بحيث تتخلى الفردية البشرية عن ذاتها فى حالة الغيبة التى تندمج فيها تماما فى التيار الإلهى ... فلا مندوحة عن أن يظل الصوفى اليهودى على وعى بالمسافة بين الخالق والمخلوق ، وأن الأخير يلحق بالأول ، والنقطة التى يلتقى عندها الاثنان على جانب عظيم من الأهمية عند الصوفى . لكنه لا ينظر إليها على أنها تشكل أى شئ مفرط أو مبالغ فيه مثل هوية الخالق مع المخلوق " (٢) .

ولسنا بحاجة إلى متابعة مضمون هذه الفقرة ، ولا تبرير هذه المجازات - أكثر من ذلك . والنقطة الوحيدة الهامة الآن ، هى أنه على الرغم من وجود نماذج أحياناً فى اليهودية للتأويل الواحدى للتجربة الصوفية ، فإن روح التصوف اليهودى بصفة عامة ثنائية ، فهو يصر مثل التصوف الإسلامى ، على وجود هوة تفصل بين الخالق والمخلوق .

وباختصار فإن الصورة العامة التى تحصلها عن ديانات التأليه الثلاث فى الغرب هى أن متصوفتهم يقفون بحسم إلى جانب الثنائية . وإنْ كانت هناك نزعات معينة نحو وحدة

---

١) أبو ليفا (ابراهيم بن صموئيل) ١٢٤٠ - ١٢٩١ - قائد دينى يهودى يلقب بنبى القبلانية من تعاليمه أنه يمكن اكتساب " روح النبوة " من تأمل أحرف الهجاء العبرية (المترجم) .

٢) ج . ج . شوليم " التيارات الرئيسية فى التصوف اليهودى " ص ١٢٢ - ١٢٣ (المؤلف) .

الوحود تظهر أيضاً فى هذه الديانات الثلاث . وأعظم من عبَّر عن هذه النزعة ، بالطبع ، هو " إيكهارت " .

ثالثا : نقد الثنائيـــة :

الثنائية هى التأويل النموذجى الذى قدمته ديانات التأليه فى الغرب للتجربة الصوفية - رغم أننا قد رأينا كثرة من الأمثلة الاستثنائية - وهى تدان عادة من جانب السلطات الكنسية بأنها هرطقة . أما الواحدية التى تؤكد هوية الله والعالم ، وهوية الله والذات الفردية فى حالة الاشراق ، فهى تأويل للتجربة الصوفية قالت بها الفلسفات الدينية فى الهند والفيدية المتأخرة عند " سنكارا " . رغم أنه يوجد فى الهند مذاهب فكرية أخرى كثيرة تؤولها بطرق أخرى مختلفة . والقول بوجود هذين التأولين المتعارضين تماما قد يوحى للقارئ بأن الاختلافات إنما تكمن فى التجارب ذاتها . وأنَّ لدينا نوعين مختلفين من التجربة ، وليس تأويلان مختلفان لتجربة واحدة . غير أن هذا الرأى ، رغم أنه جدير بالتصديق ظاهريا ، فإنه لا يحتمل الفحص . فعلى حين أننا لم نقل أنَّ التجارب الصوفية فى كل مكان متشابهة تماما ، وأنه لا اختلاف بينها تماما ، فإنَّ ما حاولنا أن نبيّنه فى الفصل الثانى هو أن هناك عناصر مشتركة بينها جميعاً ، وأنها أساسية وأكثر أهمية مما يوجد فيها من اختلافات . لكن لا يوجد من بين هذه الاختلافات التى أوجزناها هناك ما يمكن أن يفسر الاختلاف بين الثنائية والواحدية . وفضلا عن ذلك فقد رأينا أن هناك نواة باطنية داخل المجموعة الأوسع من الخصائص المشتركة التى تؤلف الوعى الموّحد للتجربة الانطوائية ، والرؤية الموّحدة للنوع الانبساطى . وانتهينا إلى أنه فى هذه التجربة الخاصة بالوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف التى يعتقد المتصوفة ، بمعنى ما ، أنها نهائية ومطلقة وأساسية للعالم ، تصل إلى القلب الداخلى لكل تجربة صوفية فى جميع الثقافات المتحضرة فى الشرق والغرب . ويحمل ذلك معه أيضا كوجه له انحلال الفردية فى الوحدة ، وتلاشيها ، أو الفناء كما يسميه صوفية الاسلام الذى سقنا أمثلة له من جميع أنحاء العالم . إنَّ الصوفى الواحدى والثنائى يصفان الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف بلغة الهوية من الناحية العملية ، وإنْ كان المتصوف الواحدى يؤمن أنه مندرج فيها ، فى حين أن المتصوف الثنائى - لأسباب ثقافية ولاهوتية - يعتبر نفسه لا يزال

خارجها . ومن ثمَّ فإن المشكلة التي تعرض نفسها أمامنا هي ما إذا كانت الثنائية أو الواحدية تأويلاً صحيحاً ، أو ما إذا كان لابد لنا من قبول مركب منها في مفارقة وحدة الوجود .

وسوف أذهب في هذا القسم إلى أن الثنائية سواء في صورتها المسيحية ، أو الإسلامية ، أو اليهودية - هي تأويل لا يمكن الدفاع عنه . وسوف أناقش الواحدية في القسم التالي .

هناك حجج متعددة تظهرنا على أن الثنائية تأويل خاطئ . وأولى هذه الحجج هي أن الثنائية تناقض صارخ للخصائص المشتركة الأساسية بين التجارب الصوفية كلها ، أعني القول بوجود وحدة مطلقة " تجاوز كل كثرة " . فالوعي الصوفي في تطوره الكامل في الصورة الانطوائية هو " الوعي الموَّحد " - إذا شئنا استخدام كلمات " الماندوكا أوبنشاد " امحى منه تماما إدراك العالم والكثرة " . وأينما ولينا وجهنا في الكتابات الصوفية ، في الشرق أو الغرب ، في المسيحية أو الهندوسية ، وجدنا الشيء ذاته ، فالتجربة الصوفية بالنسبة للمتصوف المسيحي أو الهندوسي هي تجربة بالواحد أو الواحدة . ولقد تحدث " أوربندو " المتصوف الهندوسي المعاصر الشهير عن ثراء تجاربه الخاصة :

" يقف عند بوابة المتعالي تلك الروح الكاملة المحض التي وصفتها الأوبنشاد : مضيئة ، خالصة ، تسند العالم ، بغير صدع الثنائية ، وبدون علامة الانقسام في صمت متعال " (١) [التشديد على الكلمات من عندي] .

لكن قد يقال أنَّ النصوص التي اقتبستها هندية ، وربما دعَّمت النظرة القائلة بأن التجربة الهندوسية مختلفة عن التجربة المسيحية . ومع ذلك فإنه من غير المحتمل ، فيما يبدو ، أن يُسلِّم المتصوف المسيحي بأن المتصوف الهندي مرَّ بتجربة الهوية الفعلية مع الله ، وهي التي لا تُمنح للمتصوف المسيحي ! . صحيح أن كلمات " أوربندو " يمكن تأويلها بطريقة ثنائية ، طالما أنه لم يقل هنا أنَّ " الوحدة التي لا يوجد فيها صدع الثنائية " قد

---

١) سراى أوربندو : " الحياة الالوهية " مطبعة جراى ستون ١٩٤٩ ص ١٢٣ (المؤلف) .

لا تكون موضوعا لوعيه الذى هو كذات متميّز عن موضوعه . لكن لا أحد ممنْ لم يألف سياق التفكير الهندى يمكن أن يؤمن بما يجسّده " أوربندو " .

غير أن علينا أن ننظر في الاعتراض القائل بأن الاقتباسات من المصادر الهندية ، لا يمكن استخدامها لإظهارنا على أن التأويل الثنائى الذى قال به متصوفة المسيحية هو تأويل خاطئ . وأول ما ينبغى أن نقوله فى الرد على هذا الاعتراض هو أن التجربة الأساسية عند متصوفة المسيحية لا يمكن التمييز بينها وبين تجربة متصوفة الفيدانتا من حيث الشكل . فمحور التجربة هو أن هناك وحدة لا تمايز فيها ولا اختلاف ، وهى التى نعتقد أنها واحدة فى الشرق والغرب . ولقد بذلتُ مافى وسعى لإظهار ذلك فى الفصل الثانى من هذا الكتاب . وأنا الآن أفترض أنها صحيحة ولن أعود إلى مناقشتها أكثر من ذلك فى هذه المرحلة .

والسؤال المطروح أمامنا الآن هو : هل تندرج ذات المجرّب فى الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف ..؟ أم تظل باقية خارج هذه الوحدة متميّزة عنها .. ؟ والأخيرة هى التأويل الثنائى . والآن : فليس صحيحاً أن متصوفة الفيدانتا هم وحدهم الذين يؤولون التجربة الصوفية تأويلاً واحدياً ، فى حين أن متصوفة الغرب لابد أن يؤولوها تأويلا ثنائياً . بل على العكس فكل الشواهد تدل على أن متصوفة الغرب - متصوفة المسيحية والإسلام (وفى حالات قليلة) متصوفة اليهودية - يظهرون ميلاقوياً تجاه الموقف الواحدى ، ولم يمنعهم من تبنى هذا الموقف صراحة سوى تهديدات وضغوط رجال الدين والسلطات اللاهوتية . ولذلك مغزاه الهام . فأولئك الذين مروا بهذه التجربة ، فى الشرق والغرب ، مالوا إلى تأويلها بطريقة غير ثنائية . وأولئك الذين لم يمروا بالتجربة انتقدوا هذا التأويل وشجبوه . ولا ينبغى علينا ، بالطبع أن نبالغ فى هذه الحجة ، صحيح أنه ليس كل صوفية المسيحية والاسلام انحرفوا نحو الواحدية ، فمثلا لا القديسة تريزا ، ولا القديس يوحنا حامل الصليب فعل ذلك . ومن ثمَّ فإن المقدمة التى استخدمتُها فى هذه الحجة لا تعد أن تكون فحسب القول بأن هناك ميلا نحو الواحدية . لا أن جميع المتصوفة كانوا ، سراً أو جهراً ، من الواحديين .

والواقع أن التأويل الثنائى يعارض روح الأقوال الصوفية كلها أينما وجدت . فالوعى الصوفى عندما يوضع على المستوى المنطقى للعقل يتضمن ثلاثة أشياء هى :

(١) أنه ليس ثمة تمييزات فى الواحد .

(٢) أنه لا يوجد تمايز بين موضوع وموضوع ، مثلا بين أوراق الحشائش والأحجار .

(٣) أنه لا يوجد تمايز بين ذات وذات .

ومن الواضح أن ذلك هو التطور التام والكامل للموقف الصوفى . وإذا ما أنكرنا قضية من هذه القضايا الثلاث فإن ما سيكون عندنا فى هذه الحالة هو تصوف ضعيف معوّق أو متخلف ، فالثنائية بما هى كذلك هى التصوف المتخلف .

هناك جانب آخر بالطبع من القصة تتغاضى عنه الواحدية . فمنْ يرى خطأ الثنائية يميل إلى الطرف الأقصى الآخر ، ويعبّر عن نفسه بلغة الواحدية . لكن كلا من هذين الطرفين يعبّر عن نظرة أحادية الجانب . ويحتاج كل منهما إلى أن يصححه الآخر . فالواحدية الخالصة كما سوف نرى فى القسم القادم - لا يمكن قبولها ، شأنها شأن الثنائية الخالصة .

فإذا ما عدنا إلى نقد الثنائية . فإننا نستطيع أن نقتبس كلمات أفلوطين :

" لا شك أننا ينبغى أن لا نتحدث عن الرؤية ، فبدلا من الرؤية والرائى ، علينا أن نتحدث صراحة عن الوحدة البسيطة . ففى هذه الوحدة لا توجد رؤية ، ولا يوجد شيئان اثنان . فالإنسان .. اندمج مع الموجود الاقصى .. وأصبح واحداً معه " (١) . [التشديد على الكلمات من عندى] .

ويشير أفلوطين إلى أن كلمات مثل " يرى " و " الرائى " و " الرؤية " ، رغم أننا يصعب أن نتجنب استخدامها ، تتضمن ثنائية بين الذات والموضوع . وهى بالتالى لا تتناسب مع التجربة التى لا يوجد فيها مثل هذه الثنائية . وكلمات أفلوطين هذه حاسمة ضد الثنائية .

---

١) أفلوطين : الأعمال الكاملة ترجمة ستفين ماكينا ، جمعية مدينتشى ، التساعية السادسة (المؤلف) .

والمهرب الوحيد من هذه النتيجة هو أن نفترض أنه كان عند أفلوطين نوعاً معيناً من التجربة وعند متصوفة المسيحية ، أو عند بعضهم ، نوعا آخر . وهذا الافتراض ، كما رأينا غير مقبول . ولابد أن نسأل : كيف حدث ، إذن ، أن عدداً كبيراً من متصوفة المسيحية أوَّل تجربته الصوفية تأويلا ثنائياً ..؟

سوف أقدم التفسير الآتى : من الواضح من جميع الشواهد التى جمعناها طوال هذا الكتاب أن اختفاء القسمة بين الذات والموضوع هو جزء أساسى من التجربة الصوفية الانطوائية . غير أن متصوفة المسيحية لم يسيروا مع تصور الوعى الموِّحد حتى نتيجته المنطقية عندما وصلوا إلى التأويل العقلى لتجاربهم . فقد اضطرتهم تجاربهم الصوفية الخاصة إلى الزعم بهوية الذات والموضوع . والتوحيد بين الله والذات الفردية . ومن الواضح أن هذا الاضطرار القوى كان قائماً عند المتصوفة فى كل مكان ، وفى جميع الثقافات ، والديانات . ولما كان " ايكهارت " هو أعظم ، وأجرأ عقل بين متصوفة المسيحية فقد عبَّر عن ذلك بوضوح وتهور من وجهة نظر الحرص الدنيوى . وهكذا فعل عدد من صوفية المسلمين ، ولكن عندما وصلوا إلى النقطة الحاسمة تراجع معظمهم عن اتخاذ الخطوة الأخيرة التى كان يدفعهم إليها الجمع بين التجربة والمنطق ، فقد توقفوا عن تأكيد ما يمليه عليهم وعيهم بوضوح ، ففشلوا فى إنجاز فكرة الوحدة كاملة . فاتخذوا خطوة إلى الوراء نحو الثنائية ، فلماذا حدث ذلك .. ؟

ربما ، من ناحية ، لأنهم انزعجوا من المشكلة الفلسفية الأصلية ، فلم يفهموا فكرة الهوية فى الاختلاف التى تنطوى عليها مفارقة وحدة الوجود . وشعروا غريزيا - وهم على حق - أن الهوية الخالصة لا يمكن أن تكون هى الحقيقة ، فتحولوا عنها واعتنقوا الاختلاف الخالص . ومن المشكوك فيه أن تكون هذه المشكلة الفلسفية قد أثَّرت فيهم كثيراً . فهم قبل كل شئ لم يكونوا فلاسفة عموماً ، ومن هنا فلم يقلقوا بشأن مشكلات المنطق . وربما زعمنا أن ما أثَّر فيهم أكثر هو الضغوط التاريخية والثقافية القوية . فهناك شئ ما فى ديانات التأليه يجعل لاهوتى هذه الديانات - الذين لم يكن عندهم ، فى العادة ، تجربة صوفية ، بل كانوا عقليين فحسب - يدينون الواحدية أو وحدة الوجود على أنها هرطقة . مع أن الصوفية

كانوا فى الأعم الأغلب ، أتقياء ، ورعيين ، مطيعين للسلطات القائمة فى الديانـة التى نشأوا فيها . كما أنهم اخضعوا بتواضع جميع نتائجهم لحكم الكنيسـة أو المؤسسـة الموجـودة فـى ديانتهم . وكبحوا ميولهـم إلـى وحـدة الوجـود طاعـة لأوامـر رؤسـائهم ، وليـس ثمـة حاجـة للكذب أو النفاق فى هذه الطاعة ، أو فى هذا التواضع الطبيعى البسيط ، فالمتصوف بمـا هـو كذلك ليس رجلا نظريا ، ولا هو مهتم بالنظرية . مـع استثناءات قليلـة لمتصوفـة عظـام مـن أمثـال " إيكهـارت " ، " و " أفلوطيـن " ، و " بـوذا " ، وإنمـا موضـوع اهتمامـه الأكـبر هـو معايشة الحياة الروحية الفعلية . فلِمَ لا يترك النظرية للاهوتيين ، فتلك هى مهمتهـم الخاصـة ؟ ولم لا يعتقد إذا اختلفت آراؤهم النظرية عن الآراء التى يشعر أنه يميل إليهـا - أنهـم الخـبراء الذين يعرفون أفضل منـه .. ؟ وليـس مـن الضـرورى أن يكـون التهديـد بعقـاب محتمـل مـن الهرطقة هو دافعه الرئيسى رغم أنه مادام بشراً ، فإن الخوف من العقاب يمكن أن يعزز رغبتـه فى أن يكون شخصاً مطيعاً للقانون داخل إطار المؤسسـة الكنسية بـالجهل أو التعسـف ، أو النزوع الى إعاقة التقدم . ومن السهل ، يقينا أن نفهم لماذا نظروا إلى زعم الانسان الهوية مـع الله على أنه تجديـف . لأنهـم أيضـا لـم يفهمـوا مفارقـة وحـدة الوجـود ، فالخيـار ، الوحيـد أمامهم - فيما يبدو - هو الاختيار بين القول بأن الانسان والله متحدان فى هوية واحدة ، أو أنهما ببساطة مختلفان . ولما كانت الأولى قد بدت لهم منافيـة للعقـل ، فقـد اعتنقـوا الثانيـة وأصروا أن تفعل رعيتهم نفس الشئ .

أنتقـل الآن إلـى حجـة قويـة ضـد الثنائيـة ، فقـد ظهـرت الثنائيـة بيـن متصوفـة التأليـه لتأكيده القاطع على نوع التجربة الانطوائى . وهو تأويل محتمل ، وإنْ كان خطأ فى رأيـى ، لتلك التجربة . لكنـه مسـتحيل تمامـا كتـأويل للتجربـة الانبسـاطية التـى لا يمكـن أن ينطبـق عليها انطباقا ذا معنى . وسوف نتذكر أنه تبعاً لرواية ايكهارت عن هذا النوع مـن التجربـة أن " الكل واحد " .. فهناك جميع أوراق الحشائش ، والأشجار ، والأحجار واحـدة " . إنَّ مَـنْ يمـر بهـذه التجربـة ينظـر الـى الخـارج بعينيـه الجسـديتين ، ويـدرك أوراق الحشـائش ، والأشجار ، والأحجار ، على أنها واحد . ونحن نذهب أيضا إلى أنه لابد أن يـدرك كذلـك الاختلاف بينها . فإذا ما تركنا هذا الجانب لوجدنا أن السؤال الذى ينبغى الآن أن نسأله هـو كيف تستطيع النظرية الثنائية تفسير واحدية الأشياء كعلاقة تشابه بين موجـودات مختلفـة ؟ .

إنَّ العلاقة بين الله والذات الفردية فى لحظة الاتحـاد ، طبقـاً للنظريـة الثنائيـة ، هـى أنـه رغـم أنهما يظلان موجودين متمايزين فإنه يوجد بينهما تشابه دقيق ، قلَّ أو كثر ، قد يشمل جميـع العناصر السيكولوجية كالإرادة ، والانفعال ، والعلم ، رغم أن النظرية تخص الإرادة ، عـادة ، بتأكيد خاص .

سيكون من التكلف إلى أقصى حد ، وربما من الحمق ، أن نحاول تطبيق هذه النظريـة على التصوف الانبساطى ، فالتجربة التى نتحدث عنها تجد الحشائش ، والأشـجار ، واحـدة بعضهـا مـع بعـض . ولا تجـد معنـى للحديـث عـن التشـابه بيـن الإرادات ، والانفعـالات ، والعواطف وألوان المعارف عن قطع الأشجار أو الأحجار . وحتى لو أننا نسبنا إلى المتصوفـة فلسفة سيكولوجية شاملة فسوف يصعب أن نتحدث بالتفصيل عن الإرادات وألوان المعـارف عن الأحجار والأشجار . وعلى أية حال ، فمن الواضح تمامـا أن " إيكهـارت " وغيره ممـن لهم تجـارب صوفيـة انطوائيـة ، عندمـا يتحدثـون عـن إدراك كثرة الموضوعـات الخارجيـة بوصفها كلا واحداً ، فإن ما يتحدثون عنه هو الوحدة الوجودية ، وليس عن التشابه المعنى . فهم لا يقصدون أن الاشجار والأحجار ليست أشـياء مختلفـة أو جواهـر منفصلـة ، بـل شـيئاً واحداً أو جوهراً واحداً . وعلاقة التشابه المحض ، سواء أكانت الإرادات أم أى شـئ آخـر ، لم تطرأ بوضوح على أذهانهم على الاطلاق . ولقد ذهبنا ، بالطبع ، إلى أنـه علـى الرغـم مـن أنهم أدركوا أشياء مختلفـة علـى أنهـا متحـدة فـى هويـة واحـدة ، فلابـد أنهـم أدركـوا أيضـا اختلافها . وعلى أية حال فقد كان ما يتحدثون عنه هو الهوية والاختـلاف الوجـودى . ومـن ثم فإن نظرية الثنائية عند صوفية المسيحية لا يمكن أن تفسر هذا النوع من التجربة .

فى استطاعتنا الآن أن نلّخص الحجج ضد الثنائية على النحو التالى :-

(١) الوحـدة التـى لا تمـايز فيهـا ولا اختـلاف التـى هـى التجربـة الصوفيـة تتضمـن أنـه لا يوجد تمييزات داخل الواحد ، أو أن الـذات الكليـة لا يوجـد فيهـا تمييـز بـيـن موضوع وموضوع . وفى النهاية لا يوجـد فيهـا تمييـز بين الـذات والموضـوع . فالثنائية تتغاضى عن - أو تنكر - القضية الأخيرة من هذه القضايا الثـلاث ، ومـن

ثمّ فهى صورة للنظرية الصوفية فجة ومتخلّفة ، فهى تقف فى منتصف الطريق أثناء سيرها مع تصور الوحدة فلا تسير به إلى نتيجته السليمة . لقد أكد أفلوطين ، بوضوح ، هوية " الرائى والمرئى " ، ومن ثمّ كانت آراؤه تستحق احتراماً خاصاً ، لا فقط بسبب عظمته كفيلسوف ، وكمتصوف . بل لأنها لم ترتبط بالديانات فى الشرق أو الغرب فهو قاض محايد نزيه .

(٢) حتى إذا كانت الثنائية يمكن أن تكون مقبولة للتصوف الانطوائى ، فلا معنى لو حاولنا تطبيقها على التصوف الانبساطى . وحتى إذا نسبنا إلى المتصوفة سيكولوجية شاملة ، فسيكون من الحمق أن نفترض أنه عندما تحدث " إيكهارت " عن إدراك أوراق الحشائش ، والأشجار ، والأحجار بقوله " الكل واحد " ، فإن ما كان يقصده هو أنه يوجد بينها علاقة من التشابه الإرادى . فمن الواضح ان الوحدة أو الواحدية ، التى نسبها إليها هى من النوع الوجودى . وذلك يحول دون الثنائية . وما نقوله هنا عن " إيكهارت " يصدق بالطبع على التجارب الانبساطية عند " القديسة تريزا " ، وراماكرشنا " ، وبوهيمى أو أى متصوف آخر .

يبدو لى أن الانتقادات التى طورناها ضد الثنائية لا يمكن الإجابة عنها ، وأن الثنائية ، بالتالى ، لابد أن ترفض بوصفها تأويلا غير صحيح للتجربة الصوفية .

رابعا : الواحديـــــــة :

يمكن للمرء أن يفترض أن بديل النظرية الثنائية للاختلاف الخالص ، التى رفضناها ، لابد أن يكون النظرية الواحدية للهوية الخالصة ، أو القول بأن الله والعالم متحدان ، ببساطة ، فى هوية واحدة . وكذلك فإن الله والذات الفردية هما فى حالة الاتحاد فى هوية بسيطة . ولقد ظهرت هذه النظريات بين الحين والآخر .

النظرية التى تقول أنّ الله والعـــالم متحـــدان فى هويـــة واحـــدة ، يمكـــن أن تتخـــذ صورتين : قد تصل إحداهما إلى حد " الالحــــاد Atheism " . وقـــد تصـــل الأخــــرى إلى حد " اللاكونية Acosmism " (١) . فلو قالت أنه لا شئ يوجد إلى جانب المجموع الكلـــى للأشياء المتناهية : الشموس ، والنجوم ، والأشجار ، والصخور ، والحيوانـــــات ، والـــذوات الفردية . ولو كان الله هو مجموع الأشياء المتناهية ، فهى إذن نظرية الالحـــــاد . وتلـــك هـــى النظرية التى نسبها مستر " ستوارث هامبشير " إلى اسبينوزا ، سواء استخدم كلمــــة الالحــــاد أم لا . ولقد رأينا فى القسم الأول من هذا الفصل أن هناك أسباباً وجيهة لرفضــــها ، ولســـنا بحاجة إلى مناقشتها هنا أكثر من ذلك .

أما الصورة " اللاكونية " من الواحدية فسوف تقول أنّ عــــالم الأشـــياء المتناهيــــة - كعامل منفصل عن الله - لا وجود له على الاطلاق ، فالله هو وحده الواقع الحقيقـــــى ، والله وحدة لا تمايز فيها ، فلا توجد فيه كثرة من الأشياء المتناهية ، فهل هناك شخص قـــال بمثـــل هذه النظرية على نحو جاد .. ؟ نحن نجد فى بعض نصوص بوذية " المهايانا " ، عبارات تقـــول : لا شئ موجود سوى الخواء ، أى الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف . وهى - بعبـــارات مختلفة - جوهر مذهب الـــفـيدانتا عند " سانكارا " . لكن ليس من الصعـــب أن نبيّـــن أن النظرية ، أيا ما كانت الصورة التى تتخذها ، لابد أن تلقى مراسيها فى النهاية فى لغو فـــارغ . والسؤال الحاسم الذى ينبغى أن نسأله هو : كيف تفسر هـــذه النظريـــة مظـــهر الكـــثرة فى الأشياء المتناهية .. ؟ لابد أن تفسره على أنه يرجع إلى " الجهل " أو " التخيلات الكاذبــة " أو " الوهم " (٢) . وألفاظ مثل " الجهل " ، و " الجهالة " شائعة فى الصـــور الهندوســية لهـــذه

---

١) مصطلح أطلقه هيجل فى " موسوعة العلوم الفلسفية على مذهب اسبينوزا ليعارض به من قـــالوا أنـــه مذهب الحادى ، وذهب إلى أن الادنى إلى الصواب أن يوصـــف للاكونيـــه Acosmism راجـــع ترجمتنا العربية للموسوعة التى اصدرتها مكتبة مدبولى بالقاهرة ص ١٧٠ - ١٧١ (المترجم) .

٢) يجب أن لا تختلط الواحدية التى نناقشها هنا مع الفلسفات الغربية مثل فلسفة " برادلى " التى لم تزعـــم أبداً أن العالم لا وجود له ، بل إنــــه ليـــس الحقيقـــة الواقعيـــة Reality " النهائيـــة " أو المطلقـــة فحسب . (المؤلف) .

النظرية . وعبارة " التخيلات الكاذبة " تستخدم بحرية فى ترجمة نص المهايانا البوذية المسمى " صحوة الإيمان " (١) .

ولقد بدأ رفض هذه النظريات جميعاً بتطبيق مبدأ ديكارت " أنا أفكر إذن ، أنا موجود " . ولسنا بحاجة إلى متابعة ديكارت فى افتراض أن هذه القضية تقيم وجود جوهر ذهنى وجوداً دائماً . لكنها تبرهن على الأقل على أن " الأنا " موجود ، حتى لو كانت " الأنا " تعنى فحسب وعياً مؤقتاً . أو أنا تجريبى وقتى . ولو أن شخصاً قال عندئذ أنَّ إيمانى بوجود العالم المتناهى يرجع إلى " الوهم " أو " الجهل " أو " الخيال الكاذب " فلابد لنا أن نسأل السؤال الديكارتى : كيف يمكن أن تكون لى أفكار وهمية أو خيالية إذا كنتُ غير موجود ؟ . ومن ثم فلابد أن يكون هناك على الأقل موجود متناه واحد وهو نفسى . ويمكن أن نقول بعبارة أخرى : العالم وهم . لكن وهم من ؟ وهمى أنا ؟ عندئذ لابد أن أكون موجوداً حتى يكون عندى مثل هذا الوهم . لكن ربما كنتُ أنا نفسى وهما فىذهن شخص آخر ، عندئذ لابد لهذا الشخص الآخر أن يكون موجوداً ، مالم يكن هو نفسه وهما فى ذهن شخص ثالث وهكذا يكون لدينا تراجع فارغ .

لكن هناك بديلين آخرين ، يوجدان معا فى الكتابات الهندية يمكن بهما تجنب ألوان العبث المذكورة الآن تواً . فقد يقال أنَّ العالم المتناهى وهم أو خيال كاذب . لكنه يجد سنده ومستقره لا فى أذهان الأفراد المتناهية ، وإنما فى ذهن الله . غير أن هذه النظرية تؤدى إلى تناقض ذاتى ، رغم أنها لا تؤدى إلى تراجع لا متناه الذى تنتهى إليه النظرية الواحدية فى الصورة السابقة . لأنها تدخل كثرة العالم فى الله ، فى الواحد الخالص الذى يجاوز كل كثرة . فإذا ما كانت ظواهر مثل المنازل ، والأشجار ، والنجوم هى مظاهر بطريقة ما أو أوهام فى الله ، لكانت تشكل كثرة من الأوهام وليست حقائق واقعية . وتسميتها بالأوهام ليست سوى تطبيق لكلمة ازدرائية عليها . فالأوهام تظل موجودة كأوهام ، فلو أنك أنكرت

---

١) دوايت جودارد (محرر) " إنجيل بوذا " - الطبعة الثانية عام ١٩٣٨ (المؤلف) .

حقيقة هذه القطعة من الورق ، وقلت إنها وهم ، فليس فى استطاعتك أن تنكر أن وهم الورقة هذا موجود حقاً.

وقد يعترض معترض بقوله أنه ليس لى حق الشكوى من وجود تناقض فى النظرية ، طالما أن الحقيقة فى النظرية التى أدافع عنها أنا نفسى ، تكمن فى مجموعة متناقضة من القضايا مثل مفارقة وحدة الوجود . وقد يقول الناقد أننا نثير اعتراض التناقض فقط عندما يتناسب مع غرضنا كما هى الحال الآن . غير أن الفلسفة الواحدية التى ننقدها تعترف بوجود اتساق ذاتي ، وهى تزعم أن الوحدة الخالصة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف هى الواقع الحقيقي كله . ونحن ندحضها بأن نشير إلى أنها لا يمكن أن تدعم نفسها فى هذا الموقف . فهى تحطم نفسها بوجهة النظر التى تقول أن الكثرة أوهام فى ذهن الله ، ومع ذلك ليس ثمة كثرة فى الله ، أو أن الله هو الخلاء - الملاء . وهى النظرة التى سوف نؤكدها . إنها تتحطم ، باختصار ، فى وحدة الوجود كمذهب متميّز عن الواحدية .

لا يزال هناك بديل آخر قدَّمه بعض فلاسفة الهنود . وهو نظرية ترى أن " الجهل " المسئول عن القول بأن العالم وهم هو مبدأ كونى غير شخصى ، جزء من العالم ، وليس حالة لأى ذهن ، بشرى أو إلهى . لكن هذه النظرية تظهر فى البداية وكأن لها معنى نتيجة لسوء استخدام الألفاظ . فكلمات " الجهل " ، و " الوهم " ، و " الخيال " تشير بالضرورة إلى الحالات الذاتية لذهن ما ، متناه أولا متناه . فالقول بأن " جهل " فقط دون أن يكون جهلا لأى موجود واع ، ليس سوى استخدام لكلمات لا معنى لها . وفى استطاعتنا بالطبع أن نمط اللغة لتقول : إن الحجر جاهل ! وهو يقينا لا يعرف شيئا . لكن حين تسمى ذلك جهلا ، فإن ذلك يعنى من جديد سوء استخدام للغة . ولا شك أنه بسبب طريقة غامضة فى إدراك هذه الحقيقة ، اخترع الفلاسفة من أصحاب هذه النظرة الكلمة الفجة وهى الجهالة " Nescience " . لكن حتى إذا ما تركنا هذه المسألة فإنَّ علينا أن نشير إلى أن كلمة " الجهالة " أو الجهل بالحجر أو بأى موجود غير واع ليست حالة فيها يمكن أن تقدم أوهاما أو خيالات كاذبة .

لكن افرض أننا ، بغض النظر عن ذلك ، وافقنا على القول بأن الجهل هو مبدأ أو خاصية للكون ، وليس لأى ذهن ، بشرى أو إلهى أو حيوانى . إن ذلك لا يمكن أن يعنى سوى أن الجهل موجود فى عالم الصخور والأنهار ، والأشجار ، والنجوم . وفى استطاعتنا أن نقول الشئ نفسه بكلمات هندوسية . إذا لم يكن الجهل موجوداً فى " براهمان " ، فلابد أن يكون موجوداً فى تجليات براهمان المتناهية أعنى العالم . لكن لكى تكون أشياء مثل الصخور ، والأنهار ، والأحجار ، والأشجار ، جاهلة ، فلابد أن تكون موجودة ، وذلك يتناقض مع النظرية التى يفترض هذا الزعم تدعيمها .

ليس ثمة مجال ، إذن أن تكون هذه الصورة من الواحدية التى لا تنتهى إلى اللغو الفارغ ممكنة . وطالما أنه لا يمكن قبول الثنائية ولا الواحدية ، فإننا نصبح مدفوعين نحو المركب منهما فى مفارقة وحدة الوجود . وذلك حتى الآن هو التبرير السلبى لوحدة الوجود ، وسوف تظهرنا دراستنا القادمة فى القسم التالى على أن هناك أيضا كثرة من التبريرات الإيجابية .

خامسا : تبرير وحدة الوجود :

- علينا أن نأخذ ، كنقطة انطلاق لنا ، تجربة الأنا الخالص ، أو الذات الكلية ، أو الوعى الخالص ، الذى رأينا فيما سبق أنه ينكشف فى التجربة الصوفية الانطوائية . وهذه الذات الكلية ، أو الكونية : هى التأويل الدينى التأليهى لله . وهى أيضا " روح براهمان " فى الأوبنشاد . وطالما أنها فارغة من كل مضمون تجريبى فهى الخواء عند البوذيين ، وهى العدم عند " إيكهارت " ، وهى الظلام والصمت الذى يمكن ، طبقا لما يقوله المتصوفة ، لمركز العالم . تلك هى بعض النقاط التى علينا أن نذكرها لنبدأ الآن منها .

سوف تعتمد الخطوة التالية على توضيح أن الذات الكلية هى أيضـــا اللامتنـــاهى المطلـــق . وتتحدث " الماندوكا أوبنشاد " عن " براهمان " على أنه :

" يعلو على كل علاقة ، لا سمة له ، لا يمكن التفكير فيـــه ، يبقـــى كـــل شـــئ فيـــه ساكنا " (١) وليست هذه الفكرة " لمحة خاطفة " معزولة ، وإنما هـــى تتكـــرر باســـتمرار فى " الأوبنشاد " فى صور مختلفة . وينبغى أن لا نتصور ، خطأ ، أنـــها نتيجة لسلسلة ميتافيزيقيـــة من الحجج ، وإنما هى تقرير مباشر عن تجربة فورية . ويختلف المطلق فى الـــڤـيدانتا اختلافـــاً تاماً ، من هذه الزاوية ، عن المطلق عند هيجل وبرادلى ، اللذين نسجا المطلـــق عندهمـــا مـــن خيوط جدلية . فهما لم يعترفا أنهما التقيا بالمطلق على نحو مباشر ، وأنـــهما كانا يرويان هـــذا اللقاء . أما مؤلفو " الأوبنشاد " فقد كانوا من " الرائين " ، و لم يكونوا من الفلاسفة العقليين ، ودوّنوا أن ما رأوه كان " يعلو على العلاقة ، لا سمة له ، لا يمكن التفكير فيه ، يبقى كل شـــئ فيه ساكناً " . وكونه " لا سمة له " تعنى أنه يخلو من جميع العناصر الجزئية . وكونه يعلو علـــى كل علاقة يعنى أنه لا توجد فيه كثرة يمكن أن تكون فيها علاقات . وما يعلو تماما على جميـــع العلاقات هو بالضرورة لا متناه . ذلك لأن اللامتناهى هو ما ليس محدوداً بأى شئ آخـــر . ومن ثم فهو ماليس له آخر ، طالما أن أى آخر ، سيشكل تخوما له وبالتالى حدوداً . ومن هنـــا تتحدث " الأوبنشاد " باستمرار عن الذات الكلية بوصفها " الواحد الذى ليس له ثان " .

هناك معنيان واضحان فقط تستخدم فيها كلمة " اللامتنـــاهى " . الأول هـــو الـــذى يستخدمه علماء الرياضة ويعنى سلسلة من الحدود لا نهاية لها . ولا يمكن أن يكون اللامتنـــاهى الخاص بالذات الكلية من هذا القبيل . فطالما أنه خواء فارغ فهو لا يتضمن أية حدود تشـــكل سلسلة . بل إنّ اللاهوتيين ، بالمعنى الاصطلاحى ، يقولون أن الله ليس موجوداً زمانياً ومـــن ثمّ فإن أزليته لا تعنى اللانهاية فى الزمان .

---

١) تلك هى الكلمات الموجودة فى البيت رقـــم ٧ مـــن الأوبنشـــاد ، الـــتى جعلـــها " أوربنـــدو " عنوانا للفصل الثالث من كتابه " الحياة الإلـــهية " – (المؤلف) .

ويمكن أن نجد المعنى الثانى لكلمة " اللامتناهى " بسهولة أكثر فى " الأوبنشاد " أو عند اسبينوزا . جاء فى " الشاندوجيا أوبنشاد " :

" حينما لا يرى المرء شيئا آخر ، ولا يسمع شيئاً ، ولا يفهم شيئا آخر ، فذلك هو اللامتناهى . وحينما يرى المرء شيئا آخر ، ويسمع شيئا آخر ، ويفهم شيئا آخر - فذلك هو المتناهى " (١) .

وبعبارة أخرى اللامتناهى هو ما لا يوجد خارجه شئ ولا يوجد شئ غيره . وهذا هو التصور نفسه اللامتناهى الذى ذكره اسبينوزا فى تعريفه للجوهر يقول : " أعنى بالجوهر ، ما يوجد بذاته ، وبعبارة أخرى ما لايحتاج تصوره إلى تكوين تصور أى شئ آخر " (٢) . صحيح أن اسبينوزا يقوم هنا بتعريف الجوهر بمقدار ما تكون لغته واضحة ، وليس اللامتناهى . لكن طالما أن الجوهر عنده هو " اللامتناهى على نحو مطلق " الذى يميّزه بعناية من نوع اللاتناهى المنسوب إلى الزمان والمكان ، وهذا يعنى أنه يرادف تعريف اللامتناهى .

طالما أن لا تناهى الله لا يمكن أن يكون من النوع الرياضى ، فلابد أن يكون من نوع اللامتناهى المذكور فى الأوبنشاد وعند اسبينوزا . وطالما أن اللامتناهى بهذا المعنى "مالا يوجد خارجه شئ ، ولا يوجد شئ آخر غيره " ، فإنه ينتج من ذلك أنه ليس ثمة سوى الله . فالعالم لا يمكن أن يكون شيئا آخر غير الله ، ولا يمكن أن يقع خارجه . وهذا هو مصدر وحدة الوجود فى الأوبنشاد ، وعند اسبينوزا أيضا ، وهو يفسر بدقة العلاقة بين التجربة الصوفية ووحدة الوجود التى ذكرناها من قبل فى ألفاظ غامضة . وهى لا تعطينا سوى النصف الواحدى من مفارقة وحدة الوجود ، وأعنى به هوية الله والعالم . ولابد أن يكتمل

---

١) الشاندوجيا أوبنشاد ٧ : ٢٤ وقد أخذ هذه العبارة من ترجمة " الكتابات المقدسة الهندوسية " نيويورك ، مكتبة افرى مان ص ١٨٣ (المؤلف) .

٢) اسبينوزا . الأخلاق ، الجزء الأول تعريف رقم ٤ (المؤلف) . وقارن أيضاً ترجمة " علم الأخلاق " لاسبينوزا للدكتور جلال الدين سعيد - دار الجنوب للنشر تونس ، ص ٣٠ (المترجم) .

ذلك في السياق المناسب بالتحقق من أن هذه الهوية ليست علاقة فارغة أو تحصيل حاصل للألفاظ . بل هى الهوية في الاختلاف ، غير أن رؤية هوية الله والعالم هى الخطوة الأولى نحو وحدة الوجود ، إنها ما يميّز وحدة الوجود عن الثنائية ، وتظهر الأخيرة على أنها تأويل ناقص غير مقنع للوعى الصوفى . ولا شك أن اللاهوتيين كانوا على حق تماما فى إدراكهم أن مَنْ يتخذ هذه الخطوة لابد بالضرورة أن ينتهى إلى وحدة الوجود . وهكذا نجد أن وحدة الوجود تفرض نفسها علينا عن طريق التصوف جنبا إلى جنب مع الفهم السليم لمعنى فكرة اللامتناهى .

ولا يستطيع اللاهوتيون الإفلات من قوة هذا الاستدلال ، مالم يقدموا معنى آخر لكلمة " اللامتناهى " يختلف عن المعنيين السابقين . لكنهم سيجدون أنفسهم عاجزين عن ذلك . والبديل الوحيد المتبقى - بعيداً عن الإذعان الأحمق لفكرة إله متناه - هو التسليم بأننا حين نقول أنَّ الله لا متناه أما أن يكون حشواً لغوياً محضا أو يكون تمجيداً فارغاً . وهذا ما اعتقده فى الواقع كثير من الكُتاب الذين حيّرتهم لغة اللاهوتيين الذين يتحدثون عن الله على أنه لا متناه دون أن يتدبروا معنى هذه الكلمة . فمثلا برفسور " ش . د . برود " كتب يقول " لا أعرف كيف يمكن أن تؤخذ عبارات اللاهوتيين عن الكمال الأخلاقى لله ، أو القدرة على كل شئ ، أو العلم بكل شئ - بحرفيتها . فربما كان دفع صفات الله إلى حدودها القصوى إنما يقصد به الإطراء فحسب " (١) .

لقد تحدثتُ حتى الآن ، فى هذا القسم ، عن وحدة الوجود كنظرية عن العلاقة بين الله والعالم ، بصفة عامة . وسوف يكون مفيداً أن نوجه انتباهنا ، عند هذه النقطة ، إلى الجانب الخاص من وحدة الوجود الذى يتعلق بالعلاقة بين الله والذات الفردية أثناء الاتحاد الصوفى . لقد رأينا أن كلا من المتصوفة المسيحيين والمسلمين ، يتحدثون بكثرة عن تجربتهم الباطنية ، بوصفها تجربة هوية مع الله . وذلك ما جلب عليهم الاتهام بالواحدية أو وحدة الوجود . سوف أواصل السير وأتساءل عما إذا كان يمكن للمرء أن يجد فى

---

١) ش . د . برود " الدين ، والفلسفة ، والبحث النفسى " نيويورك عام ١٩٥٣ ص ١٦٤ (المؤلف) .

كتاباتهم أى دليل مباشر ، لا فقط عن الهوية ، بل عن الهوية فى الاختلاف : فهل لا توجد فقط تأويلات خاصة بوحدة الوجود تقوم على أساس تجاربهم ، بل تجارب وحدة وجود فعلية ؟ وأنا أعنى بتجربة وحدة الوجود تجربة الهوية فى الاختلاف بين الله والعالم ، أو بين الله والروح . فإذا كانت هناك مثل هذه التجارب ، فسوف تكون تأكيداً قوياً لوجهة نظرنا القائلة بأن وحدة الوجود - لا الثنائية ولا الواحدية - هى العبارة الصحيحة عن التصوف .

أعتقد أن فى استطاعتنا أن نجد قدراً لا بأس به من الشواهد . لكننا لابد أن نضع فى ذهننا عند قراءتها ، أننا لا نستطيع ، كقاعدة ، أن نتوقع من الصوفية عبارة واضحة عن جانبى مفارقة وحدة الوجود . ولا عبارة تعطى تأكيداً مماثلا للجانبين معا . فأقوالهم " الهرطقية " المزعومة تميل ، عموما ، إلى جانب الهوية ، ولا تذكر الاختلاف . وهذا ما يوقعهم فى مشاكل ، لكن هذا ما ينبغى أن نتوقعه ، ذلك لأن الاختلاف بين الله والذات المتناهية هو ما يُسلِّم به كل إنسان بالفعل بوصفه مسألة طبيعية لا تحتاج إلى متصوف ولا إلى فيلسوف ليوضحها . أما الهوية فهى اكتشاف خاص للمتصوف . ولهذا نراه يهتم بالحديث فقط عن هذا الجانب أو يضعه ، على الأقل ، فى مقدمة رسالته . وفى استطاعتنا أن نتقدم ، مع هذا التحذير ، إلى الشواهد .

سوف أقتبس هنا مرة أخرى فقرة من " إيكهارت " سبق أن اقتبستها بالفعل فى سياق آخر . فهو يتساءل ماذا يحدث للروح التى فَقَدت ذاتها المناسبة فى اتحادها مع الطبيعة الإلهية . وكلمة " المناسبة " هنا تُستخدم بمعنى " الخاصة بالمرء " أو " الفرد " حتى أن الذات " المناسبة تعنى الذات بوصفها فرداً منفصلاً ، هو الذى " يضيع " أو يتلاشى فى تجربة الفناء ، فى الوحدة الإلهية ، فما الذى يحدث له عندئذ ؟ كتب إيكهارت :

" هل تجد الذات نفسها أم لا ... لقد ترك لها الله مسافة ضئيلة تعود منها إلى ذاتها ... وتعرف نفسها على أنها مخلوقة " .

لقد عبَّر عن الفكرة تعبيراً غريباً ، ونحن بالطبع لا نجد اللغة الواضحة للهوية فى الاختلاف . لكن من الواضح أن " المسافة الضئيلة أو الضيقة " هى المسافة التى تظل فيها

" الأنا " محتفظة بذاتها الفردية عندما " تضيع " في الوحدة الإلهية . وكلمة " تضيع " تشير إلى هوية الله والروح ، في حين أن " المسافة الضئيلة " هي عنصر الاختلاف .

ويمكن أن نقتبس من " سوزو " أيضا في نفس المعنى ، عبارة كُنت قد اقتبستها في سياق آخر :

"إنَّ الروح في اندماجها على هذا النحو بالله ، تتلاشى ، لكنها لا تتلاشى كلية " .

ولا شك أن هذه العبارة تحمل معنى عبارة " إيكهارت " عن " المسافة الضئيلة " ، ومن ثم فيمكن أن نتخذها دليلاً على الهوية في الاختلاف . لكن من الصواب أن نقول إنّ العبارة التالية مباشرة قد تبدو مناقضة لذلك " فسوزو " يستطرد قائلا :-

" ذلك لأن الروح تتلقى في الواقع بعض الصفات من الألوهية ، لكنها لا تصبح الله بالطبيعة .... فهي لا تزال شيئاً مخلوقاً من العدم ، وتواصل أن تكون كذلك إلى الأبد " .

ولا شك أن العبارت الأخيرة تبشر بالثنائية ، ومع ذلك فيبدو لي أن القراءة الواعية للفقرة كلها تكشف اختلافاً في النغمة أو في " الشعور " بين العبارة الأولى وبقية الفقرة . إذ يبدو لي أن العبارة الأولى هي تقرير مباشر عن تجربة " سوزو " ، فقد شعر بتلاشي روحه في اللامتناهي وباندماجها معه لكن ليس " اندماجاً كلياً " . فالمسافة الضئيلة مازالت هناك . لكن يبدو لي أن بقية الفقرة كتبت بعد أن خلّف التجربة المباشرة وراءه ، وهو الآن يتحدث كابن مخلص للكنيسة ، مؤولا تجربته تأويلا ثنائياً .

وفي اعتقادي أننا ربما ألقينا الضوء على هذا الموضوع ، لو أننا نظرنا إلى الشواهد المعاصرة ، لتجربة " الفناء " و " الاندماج " في اللامتناهي . على نحو ما وجدنا في حالات مثل حالة " تنسون " ، و " كويستلر " . وكما لاحظت فيما سبق ، هناك سيكولوجيا واعية لم تكن موجودة عند المتصوفة الكلاسيكيين أو متصوفة العصور الوسطى . فاستبطانهم كان أبعد ما يكون عن الدقة بالنسبة لنا ، رغم أنه ينقصه من بعض الجوانب عظمة الصوفيين القدماء . وعلينا أن نتذكر أن ضياع الفردية عند " تنسون " التي شعر أنها " ذابت وتلاشت في وجود بغير حدود أكانت بالنسبة له " ليست إنطفاء بل الحياة الحقيقية الوحيدة " . لكن

أى مفارقة هذه ! " أنا " " تنسون " أحد أن هذا الفرد " تنسون " يختفي ، وليس ذلك انطفاء لـ " تنسون " ، وإنما هو حياته الوحيدة الحقيقية . وربما اتضح الشئ نفسه إذا أشرنا إلى اللغة التي يستخدمها " كويستلر " يقول : " أنا أتوقف عن الوجود .. لأنني تلاشيت في البركة الكلية " . لكنه يستمر فيقول عندما تتوقف " الأنا " عن الوجود على هذا النحو فإنه يمر بتجربة " السلام الذى يفوق كل فهم " فمن الذى يمر بهذه التجربة ؟ لا يمكن أن يكون سوى " أنا " " آرثر كويستلر " ، فأنا أظل أنا حتى عندما أختفي أو أتلاشى في الوجود اللامتناهي . ومن الواضح أن هنا تعبيراً عن الهوية في الاختلاف . فبمقدار ما أختفي في الوجود اللامتناهي ، وأتوقف عن أن أكون أنا نفسي ، فإنني أصبح متحداً في هوية واحدة مع ذلك الوجود . لكن بمقدار ما أظل شاعراً بأنني " أنا " كويستلر أو " تنسون " ، يمر بتجربة السلام أو الغبطة ، فإنني أظل ذاتي الفردية ، وأكون متميّزاً عن الوجود اللامتناهي . ألا تُلقى هذه الفقرات الضوء ، بوضوح ، على الأقوال التي كانت غامضة عند " إيكهارت " و " سوزو " .. ؟ لستُ أعرف كيف يمكن الشك أنهما معا ، فضلا عن الكُتاب المعاصرين ، قد مروا بتجارب واحدة عن هذا الفناء . غير أن المتصوفة القدامى عبَّروا عنها بلغة غامضة ملتبسة الدلالة وكان المعاصرون أشد وضوحا وأكثر دقة . ما قلناه الآن تواً عن الفقرات المقتبسة من " تنسون " و " كويستلر " يمكن من ثمَّ تطبيقه على " إيكهارت " ، و " سوزو " فلابد أنهما مرا بنفس هذه التجربة : تجربة الهوية في الاختلاف ، ولو صحَّ ذلك فإن وحدة الوجود عندئذ ليست مجرد نظرية عقلية بعيدة تقوم على أساس التجربة ، بل هي نسخة طبق الأصل من التجربة ذاتها . بل هي بالطبع ، وصف مباشر يتضمن الحد الأدنى أو المستوى الأدنى من التأويل ، لكنه لا يتضمن المستوى الأعلى من البناء العقلي للنظرية الفلسفية .

لم يبق سوى أن نعرف لماذا يخشى اللاهوتيون والسلطات الكنسية على هذا النحو من وحدة الوجود ، ويسرعون إلى إعلان الهرطقة بوصفها أقل علامة لها ، ثم نسأل أنفسنا : أيمكن أن نقدم " مصالحة " بين الشرق والغرب في هذا الموضوع ؟

يبدو أن هناك ثلاثة أسباب رئيسية لعدم ثقة المؤلهين في وحدة الوجود :

أولا : يركز التأليه على فكرة إله شخصي ، بينما وحدة الوجود فيما بدت للمفكرين الغربيين تتجه نحو مطلق غير شخصي . إنَّ من ماهية العبادة المسيحية ، وقل مثل ذلك في الاسلام واليهودية ، أن يتوجه العابد في صلاته إلى الله ، ويسأله العون ، والغفران والنعمة . لكن أيمكن له أن يُصلي للعالم ، أو يسأل الغفران والنعمة من المطلق ؟

ثانيا : الاعتراض المثار هو أنه إذا كان العالم - كما تزعم وحده الوجود - وكل ما يوجد فيه إلهياً ، كان الشر الموجود فيه لابد أن يكون إلهياً أيضاً . وهناك صورة أخرى للاعتراض تقول إذا كان الله فوق جميع التميـيزات ، فلابد أن يكون عندئـذ فوق الخير والشر . وفي الحالتين ستكون جميع التمييزات غامضة أو يُنظر إليها على أنها وهمية .

ثالثا : هناك شعور تؤكده جميع الديانات ذات الأصل السامى " بالرهبة " من الله . وهذا واضح جداً في تصور " رودلف أوتو " " للسر الأعظم " فالإنسان لا شئ أمام الله ، ذرة من الغبار أو الرماد . فهو موجود آثم ، غريب عن الله أو بعيد عنه ، وهو في حالته الطبيعة التي لم تتخلص من الخطيئة لا يستطيع إلا " أن يفر من وجه الله " . مثل هذا الموجود ، من المحال ، بل من التجديف على الله ، أن يدعى الاتحاد معه ، بمعنى الهوية مع الله . فهناك هوة عميقة بين الله والإنسان ، وبين الله والعالم . وسوف أتناول هذه النقاط الثلاث واحدة إثر أخرى .

أولا : لقد سبق أن بيّنا (في الفصل الثالث - القسم الخامس) في التعارض المزعوم بين تصور التأليه لإله شخصي ، والتصورات اللاشخصية لمذهب وحدة الوجود ، إنه لما كان التصوف يؤدى إلى مفارقة تقول أنَّ الله متحد مع العالم ومتميّز عنه في وقت واحد ، فإنه يؤدى كذلك إلى مفارقة تقول إنه شخص ولا شخص في آن معا . إن ديانات التأليه تميل إلى التركيز تماما على جانب واحد من هذه المتناقضة . أما القول بأن فلسفة

وحدة الوجود فى الـڤـيدانتا تحتوى على تركيز مماثل على الجانب الآخر ، فذلك ليس بهذه الدرجة من الوضوح . لكنها حتى إذا فعلت فإن المصالحة لابد أن تكمن فى قبول المفارقة ككل . فالله شخص وغير شخص ، والشخصية هى فى آن معا متحدة ومختلفة عن اللاشخصية .

ثانيا : علينا أن ننظر فى الاعتراض الذى يقول أن وحدة الوجود تقوّض التمييزات الأخلاقية . هناك معنى لابد أن نقول فيه إنه لو صدق ذلك على وحدة الوجود ، فلابد أن يصدق كذلك على الثنائية أو أية نظرية أخرى محتملة عن العلاقة بين الله والعالم ، أو أن المشكلة التى يقدمها الشر أمام جميع الفلسفات التى تتضمن تصورا للإله الخير العادل هى من الناحية الجوهرية نفس المشكلة ، فلو أنك كنت تؤمن بأن الموجود الخيّر الكامل القادر على كل شئ خلق العالم ، وإذا كان العالم يحتوى على الشر ، فلابد أن يكون هذا الموجود الكامل هو الذى خلق الشر أيضا . تلك هى صورة المشكلة التى تعرض نفسها أمام الثنائى ، أما لوكنت تؤمن أن العالم يتحد ببساطة مع الله (الواحدية) أو يتحد معه ويتميّز عنه فى وقت واحد (وحدة الوجود) ، عندئذ فمادام الشر موجوداً فى العالم ، فلابد أن يكون هناك شر عند الله ، هاتان صورتان من مشكلة واحدة .

ربما اعتقد صاحب التأليه أنه قادر على حل المشكلة ، أو أن اللاهوتيين عنده قادرون على ذلك . فالقديس توما الاكوينى ، وغيره فعلوا ذلك . أما صاحب وحدة الوجود فهو غير قادر على حلها . ولابد أن يتلمس لنا القارئ العذر إذا ما ذهبنا إلى أن هذه الثقة بالغة السذاجة . إذ من المحتمل أكثر أن المشكلة إما أن تكون غير قابلة للحل بواسطة العقل البشرى ، أو يمكن حلها سواء كان المرء من أصحاب التأليه أو وحدة الوجود .

ويمكن أن تتخذ المشكلة صورة إظهار أنه لو كان الله - بغض النظر عن مشكلة علاقته بالعالم - كما هو فى ذاته فوق جميع التمييزات ، كما يجزم المتصوفة جميعاً ، فإنه

لابد عندئذ أن يكون فوق الخير والشر أعنى محايداً أخلاقياً ، بدلا من أن يكون خيراً كما يتطلب الوعى الدينى المألوف . إنَّ جوهر موعظة " إيكهارت " التى أعطاها " بلانكى " فى ترجمته رقم ٢٣ ، يلخصها عنوان " التمييزات تضييع فى الله " . وهى نفسها وجهة نظر " روز بروك " . والواقع أن ذلك كله ينتج من تصور الحالة الصوفية الانطوائية بوصفها تعلو على كل كثرة . وذلك يتناقض مع الإيمان بأن الله يقف إلى جانب الخير والاستقامة وضد الشر . لكن لابد من النظر إلى ذلك الاعتراض على أنه اعتراض ضد التصوف بما هو كذلك ، وليس له علاقة خاصة بوحدة الوجود ، ومن المفيد أن نؤكد الحقيقة وهى أن مشكلة الشر هى مشكلة عامة أمام الوعى الدينى ، وهى ليست أسوأ أمام وحدة الوجود منها أمام أية فلسفة دينية أخرى .

لا يمكن أن يكون هناك شك ، فى رأيى ، فيما كان يمكن أن يقوله " إيكهارت " ، رغم أننى لا أستطيع أن أسترجع أية فقرة مما قاله بالفعل . فليس على المرء سوى أن يطبق مبادئه العامة ، وسوف يجد أنه استغل التفرقة بين الله والألوهية ، ففى الألوهية تضيع جميع التمييزات ، ولا شك أن ذلك يشمل التمييز بين الخير والشر . وبهذا المعنى فإن الله ، أو بالأحرى الألوهية " تعلو على الخير والشر " . لكن مثلما فى فكر " إيكهارت " فليس ثمة نشاط خلاق أو غيره فى الألوهية لكن ذلك موجود مع الله - فكذلك أيضا ، رغم أن الألوهية لا هى عادلة أو غير عادلة فإن الله مع ذلك عادل ولا شر معه وهو يدافع عن العدل . لكن كما رأينا ، فإن الفصل الكامل بين الألوهية والله لا يمكن قبوله . ومن هنا فإن الفصل الثنائى لابد أن يفسح المجال للهوية فى الاختلاف وفى الفقرات الأكثر عمقاً التى اقتبسناها فى الفصل الثالث (القسم الخامس) أدرك إيكهارت نفسه ذلك . وفى النهاية لا نستطيع أن نهرب من مفارقة أن الله فى وقت واحد يتضمن الشر ولا يتضمنه .

وقد يكون من المفيد أن نحاول هنا تفسير كيف يميل المتصوف - كما يعتقد المؤلف - إلى الشعور بهذه المشكلة بوصفها مشكلة عملية . فالغالبية العظمى من المتصوفة ، بما أنهم ليسوا فلاسفة نظريين - لم تشغلهم المشكلة فيما يبدو ، ولا التناقض الظاهر - كما يفعلون عموما بين الرأى ، الذى يقول أنَّ الله يجاوز جميع التمييزات ، وأنه

مع ذلك عادل . أو أن الصوفى - كغيره من الناس - يمكن أن يلجأ إلى بعض المراوغات والحيل - أو كلها - اللاهوتية المألوفة - كالقول مثلا بأن الشر عدم للوجود ، ومن ثم فهو لا يوجد وجوداً حقيقيا ، أو أن مظهر الشر يعود إلى رؤية جزئية متناهية ، ولابد أن يختفى إذا نظرنا إلى الكون ككل . أو أن الشر يُسهم فى خير العالم ، بنفس الطريقة التى يُسهم بها جزء من العمل الفني يكون قبيحاً إذا ما عزل عن جمال اللوحة كلها .

لكن لا يزال علينا أن نتساءل ماهو الموقف العملى للمتصوف . إنَّ الاجابات المفيدة التي ترد إلى ذهنى ، لا من الأقوال المنشورة لمتصوفة العالم المشهورين ، بل من إشارات قليلة تناثرت أثناء الحوار مع متصوف أو اثنين من الذين كانت لهم تجارب صوفية : يقول هـ . س . أنَّ مشكلة الشر لا تجد لها فى التجربة الصوفية أى حل عقلى أو منطقى ، بل انحلت المشكلة وتوقفت عن الوجود ، فلا يوجد حل عقلى . غير أن الصوفى يصل إلى وجهة نظر ما ، يوافق فيها على نوع ما من القبول لوجود الشر ، بينما يواصل مع ذلك فى الوقت نفسه رفضها ومحاربتها . وتلك نفسها مفارقة . أما " ب . ط " . فهو يقول إنّ أول تجربة صوفية له قد جاءته عندما صعقه الموت الفجائى لشخص ما كان حبه مركز حياته . ولقد وجد نفسه فى تجربته الصوفية وقد تصالح تماما مع حزنه ، واختفت كل تعاسه رغم أن الحزن لم يكف عن أن يكون حزناً . ويتحدث " ن . م " عن نفس المفارقة ، فيقول أنَّ تجربته أعطت معنى للحياة التى كانت من قبل بلا معنى . لكن عندما سألته هل تقصد بعثورك على معنى الحياة أنك عثرت على غرض للعالم أو للحياة نفسها ، بالمعنى الغائى المألوف ، أنكر ذلك ، قائلا أنَّ الأشياء موجودة فحسب ولا غرض لها يجاوز ذاتها ، فالعالم والحياة " كافيان " على ماهما عليه . ثم أضاف " أن الرجل الذى ليس قانعا ولا راضيا بما هو موجود ، لا يعرف ببساطة ماهو . وهذا هو كل ما تعنيه وحدة الوجود عندما لا يزخرفها القول بأنها نظرية فلسفية " . ولم يدع " ن . م " . أنَّ تلك مسألة واضحة ، ولا أنها تزودنا بأى حل عقلى للمشكلة . ومن الواضح أن موقفاً جديداً دخل حياته ، موقفا قَبِلَ ما حدث تماما بل ربما بغبطة ، بما فى ذلك الشر والألم ، على حين أنه لم ينكر فى الوقت نفسه أن الألم ألم وأن الشر شر . ألم تكن صرخة " أيوب " الشهيرة " : رغم أنه ذبحنى ، فإننى أثق به " - تعبر عن هذه الروح نفسها ؟ . ولهذا فكثيرا ما أطلق على هذه المشكلة اسم السر .

وهى تسمية صحيحة . لكن كلمة " السر " ينبغى أن لا تُفهم بمعناها المبتذل على أنها شئ قابل بغير شك للتفسير العقلى ومع ذلك فهى لا تفسر عقلياً . " السر " بالمعنى الدينى يعنى ذلك الذى يجاوز تماما إمكان الفهم العقلى ، والحل الوحيد ، فى حالة الشر هو القبول - بغبطة - لذلك السر ، الذى لا يشمل مع ذلك تحمل الشر بمعنى الفشل فى محاربته .

ثالثا : الاعتراض الثالث الذى تُفهم به وحدة الوجود عموماً هو أنها تنحو نحو إلغاء " الخشية " أو " الرهبة " من الله ، وانعدام الانسان فى حضرة الله ، التى تركز عليها ديانات التأليه . ولقد قيل أن الشعور بهذه الرهبة سوف يمنع الإنسان من أن يدعى الهوية مع الله .

غير أن الرد المقنع على ذلك ، على المستوى النظرى ، سوف يأتى من القول بأنه سوء فهم لوحدة الوجود عندما يرى جانباً واحداً فحسب من المفارقة أعنى جانب الهوية بين الله والإنسان . غير أن وحدة الوجود تؤكد أيضا آخرية الله عن الإنسان والعالم . ولو أننا أردنا أن نستخدم مجاز الهوة بينهما ففى استطاعتنا أن نفعل ذلك ، ونجعل الهوة تتسع كما يشاء خيالنا ونظل مع ذلك من أصحاب وحدة الوجود . فهل لو فهم رجل اللاهوت ذلك ، يكف عن معارضته المستميتة لمذهب وحدة الوجود .. ؟

و إذا كان صاحب مذهب وحدة الوجود يؤمن مثل الثنائى تماما ، بوجود هوة تفصل بينه وبين الله ، فإنه يستطيع كذلك أن يغذى داخل ذاته مواقف الخشية والرهبة ، والاغتراب والانعدام . والواقع أنه سيكون شيئاً عجيباً أن تفترض أن الإنسان لا يستطيع أن يشعر بالرهبة أو الخشية ، أو جلال الكون وعظمة خالقه ، دون أن يُسلّم بولائه لنوع ما من الميتافيزيقا أو العقيدة اللاهوتية .

* * *

" الفصـــل الخامـس "

" التصـــوف والمنطـــق "

" الفصل الخامـــس "

=======

" التصـوف . . والمنطـــق "

أولا : المفارقات الصوفيـــة :

تنبهنا الكتابات الصوفية فى جميع أنحاء العالم إلى أنه توجد علاقة فريدة تماما بين التصوف والعقل ، ولا يمكن لأى مزاعم أخرى للفكر أو التجربة أن يكون لها بالفعل علاقة مماثلة ، والعبارة الشائعة تقول أنَّ التصوف " فوق " العقل " . وربما كانت كلمة " فوق " هنا تحمل معنى القيمة . وهى تستخدم لأنه يظن أن عالم الصوفى هو عالم إلهى وليس عالماً أرضياً فحسب .

سوف ننظر فى العلاقة بين التصوف والقيم فيما بعد . لكننا فى هذا الفصل لسنا معنيين بهذا الموضوع . ومن ثم فلابد أن نتجرد من " فوقية " التصـوف ، فما هو فوق " س " هو يقينا خارج " س " بمعنى ما . ومن المحتمل ، لذلك ، أن يكون الاعتقاد هو أن التجربة الصوفية تقع ، بمعنى ما ، خارج نطاق العقل . وينشأ ذلك أساساً من كتابات العالم الهائلة حول هذا الموضوع . غير أن ذلك حتى الآن غامض جداً . ولا توجد ، على ما أعلم ، نظرية واضحة عن العلاقة الفعلية بين التصوف والعقل . فالكتابات حول هذا الموضوع ليست سوى خليط من الأفكار المضطربة التى لم يتجاوز أى منها حدود الاقتراح . فليس ثمة نظرية محددة . وغرضنا فى هذا الفصل هو فحص هذه الاقتراحات المتضاربة ، واستخراج نظرية .

أولا : لابد أن نحدد المعنى الذى نفهم فيه كلمة " العقل " . وسوف أفهمها بقوانين المنطق الثلاثة المعروفة . ولا شك أن يمكن أن يقال أنَّ ذلك استخدام ضيق جدا للكلمة . ألا ينبغى أن يدخل المرء فى تعريفه الاستدلال الاستقرائى أو حتى مجال الفكر التصورى

كله ؟ قد تتسع كلمة " العقل " أكثر لتشمل ما يعتبر " معقـولا " بـأى معنـى . غـير أن المعقول بهذا المعنى لا علاقة له بالمنطق ، فهو مصطلح " قيمة " فى جميع الأغراض . فالاعتدال فى كل شئ ، أو طريق الوسط كثيراً مـا كـان يعتـبر أمـراً معقـولا أكـثر مـن الأفعال القصوى مـن أى نوع . غـير أن الاعتـدال ليس أكثر منطقيـة مـن الطرفيـن القصيين ، إنه فقط أفضل منهما من منظور القيمة ، ولهذا يوصى بالطريق الوسـط لأنـه خير طريق .

علينا أن نبرر الاستخدام الضيق لكلمة " العقل " . ويكمـن التبرير فـى ضـرورة تقطيـع الأشياء إلى أجزاء ، ودراسة كل جزء مـن الموضـوع علـى حـدة . وسـوف نصـل إلـى تلـك المعانى الواسعة للعقل فى الوقت المناسب . وعندما يقول الصوفى أن كشفه يقع خارج العقل فمن الواضح أنه لا يعنى بذلك أنه يقع خارج نطاق المعقول . ولا شك أنه سوف يذهب إلـى أن غاية الحياة الصوفية ، هى الغاية الوحيدة المعقولة لأن يحياهـا الانسـان . ولهـذا كـان مـن الأفضـل دراسـة هـذا الموضـوع تحـت عنـوان العلاقـة بيـن الأخـلاق والتصـوف . (الفصـل الثامن) .

ثانيا : علينا بعد ذلك أن نـبرر التضييـق الأبعـد للموضـوع الـذى يجعلنـا نستبعد الاستدلال الاستقرائى والتفكير التصورى بصفة عامـة . أمـا العلاقـة العامـة بيـن التصـوف والعقـل وتصوراته ، فمن الأفضل إرجاء مناقشتها حتـى نصـل إلـى الفصـل الخـاص بـالتصوف واللغة (الفصل السادس) . لقد قيل أنَّ التجربة الصوفية لا يمكن على الإطلاق جعلهـا تصورية ، وقيل أنه لهذا السبب كانت " مما لا يمكن التفـوه بـه " . وسـوف نجـد أن مناقشـة هـذا الموضـوع فـى الفصـل القـادم سـوف تظهـر فـى الحـال موضـوع العقـل وعلاقته بالتصوف . ولا شك أن الصوفى عندما يقول أن تجربته هى " فوق " العقـل ، فربما كان يقصد فى آن واحد أنها خارج نطـاق المنطـق وأنهـا تجـاوز حـدود الفهـم تماما . ولا شك أن العبارتين مرتبطتان أوثق ارتبـاط ، وربمـا تضمنـت كـل واحـدة منهما الأخرى . لكن فى استطاعتنا أن ننظر فيهما واحدة إثر الأخرى ، وسوف نتناول أضيقهما أولاً .

لقد ركزت فى الفصول السابقة من هذا الكتاب على طابع المفارقة الأساسى للوعى الصوفى . ولستُ فى حاجة إلا أن أذكر القارئ بمفارقة وحدة الوجود التى تقول أن الله والعالم متحدان وغير متحدين أو متمايزان فى آن معاً . وبمفارقة الإيجابى - السلبى ، أو الخلاء - الملاء بجوانبه الثلاثة . وأن الواحد أو العقل الكلى شخص غير شخص ، له صفات وليس له صفات ، دينامى وساكن فى وقت واحد . وبمفارقة فناء الفردية ، عندما أكف عن أن أكون موجوداً . ومع ذلك أظل فى فرديتى - وبالمفارقة التى تقول أن مَنْ يصل إلى " النرفانا " لا يكون موجودا ولا غير موجود . وبمفارقة التجربة الصوفية الانبساطية التى تقول أنّ موضوعات الحواس هى واحدة وكثيرة فى وقت واحد ، وهى متحدة ومتميزة فى آن واحد . وهذه المفارقات لم يدسها المؤلف على التصوف . بل اكتشفها ووثقها توثيقا كاملا بدراسة أقوال المتصوفة أنفسهم . وسوف نقول أنه على الرغم من أن أحداً ممنْ له علاقة بالموضوع يشك فى أن أقوال المتصوفة هى بمعنى ما تنطوى على مفارقة ، فإن المؤلف قد قدّم تأويلا متطرفا لهذه الواقعة بإصراره على أن المفارقات هى تناقضات منطقية صارخة . وأنه يمكن تقديم تأويلات أقل عنفاً بكثير تبرهن على فروض مقنعة لتوضيح وتفسير وقائع هذه الحالة . وأعتقد أنه من الصواب تماماً أن نقول إنّ تناول المفارقة الصوفية على أنها نفس التناقض الصارخ ، ليست مسألة واضحة أو واقعة لا جدال فيها بل هى بالأحرى تأويل ينبغى تبريره .

سوف نبدأ بدراسة النظريات الأقل تطرفاً التى يمكن تقديمها لنرى ماذا يمكن أن يقال معها أو عليها ، فهى محاولات لحل المتناقضات أو التخلص منها ، وهناك فيما أعتقد أربع نظريات ممكنة وهى :-

(١) نظرية المفارقة البلاغية .

(٢) نظرية الوصف الخطأ .

(٣) نظرية الوضع المزدوج .

(٤) نظرية الالتباس .

ثانيا : نظرية المفارقة البلاغيـــة :

تقول هذه النظرية أن المفارقات هى مجرد مفارقات لفظية وهى لا تفسد الفكر ولا التجربة . إذ يمكن التعبير عن التجارب نفسها ، والأفكار نفسها دون أن تفقد مضمونها فى لغة تخلو من المفارقة . فالمفارقة هى حيلة بلاغية هامة يستخدمها الكاتب فى أى مشروع تماماً ، بغرض كسب التأييد ، معبراً عن مضمون الفكرة بأسلوب مؤثر ، وهو يحبر القارئ على أن يتوقف ويفكر ، وينتبه بجدية إلى الأفكار التى يمكن بأسلوب آخر أن يمر عليها سريعاً ، ويتركها دون أن يفهمها سوى نصف فهم . فالمفارقة اللغوية أو البلاغية يمكن أن يكون لها أيضاً قيمة جمالية إيحابية وجمال شعرى . ويحدث ذلك بسبب أن المفارقة يمكن أن تتخذ شكل الإيقاع المطرد ، والتوازن بين الجمل المتعارضة ، بحيث تتبع الواحدة منها الأخرى ، بطريقة المقطوعة الشعريةالقديمة أو بغيرها انظر مثلا إلى الأبيات الآتية للشاعر ت . س . إليوت :

" لكى تصل إلى مالا تعرفه ،
عليك أن تسير فى طريق هو طريق الجهل ،
لكى تصل إلى ما لست أنت ،
عليك أن تسير فى طريق تكون فيه لست أنت ،
إن الشئ الذى لاتعرفه هو الشئ الوحيد الذى تعرفه ،
ما تملكه هو مالا تملكه
وحيثما تكون أنت ، فإنك لا تكون أنت . . " (١)

ولاشك أن المفارقة التى يستخدمها " إليوت " هنا هى حيلة لغوية مؤثرة ، لكن حتى هنا يمكن للمرء أن يتساءل عما إذا كان ذلك هو كل شئ ، فهناك نغمة صوفية فى شعر إليوت تحاوز مجرد البلاغة .

---

١) ت . س . اليوت " الفصول الأربعة – نيويورك – هاركوت (المؤلف) .

لكن علينا العودة إلى الاقتراح الذى يقول إنَّ المتصوفة يستخدمون المفارقة إما لتعزيز الجمال أو الشعر فى لغتهم أو من أجل الغرض المذكور فيما سبق وهو جعل القارئ يتوقف ويفكر ، لنجد أنه ليس ثمة مبرر على الإطلاق يمنع المتصوفة من الحصول على ميزة الرجوع إلى منابع اللغة لجعل أقوالهم مؤثرة . لكن سوف أحاول أن أبيّن أن هذه النظرية تفشل فى تفسير الوقائع .

دعنا ننظر فى بعض الأمثلة :-

فنحن نجد فى " إيزا أوبنشاد " الفقرة الآتية (وهى التى سبق أن اقتبستها جزئيا) :

" إن ذلك الواحد ، وإن كان عديم الحركة ، إلا أنه أمضى من الذهن ، وهو وإن كان ساكنا لا يتحرك ، إلا أنه يفوق فى سرعته كل العدائيين ، إنه يتحرك ، ولكنه لا يتحرك .

إنه بعيد ومع ذلك فهو أيضا قريب .

وهو داخل ذلك كله ، وهو أيضا خارج ذلك كله .

وليس هناك مبرر للشك فى أن التوازن فى الجمل المتعارضة كما هى الحال فى القول بأنه " يتحرك ، ولكنه لايتحرك " فيها متعة ، والرائى يستمتع بها لأثرها الجمالى على الرائى الذى كان فى الأصل مسئولا عنها . لكن أهذا هو كل شئ ؟

ربما سألنا السؤال نفسه عن الفقرة الآتية من " لاو - تسو " التى يتحدث فيها عن " التاو Tao " (٢) .

" عندما تنظر إليه ، فإنك لا تستطيع أن تراه ،

فهو يسمى : مالا شكل له .

---

١) " الكتابات الهندوسية المقدسة " مرجع سابق عام ١٩٤٣ ص ٢٠٧ (المؤلف)

٢) " التاو " كلمة صينية معناها الطريق أو المنهج أو النظام . ويقصد بها أسلوب الحياة ، أو الطريق الصحيح وهو طريق السماء ، وهو أيضا نظام الكون (المترجم) .

وعندما تصغى إليه ، فإنك لا تسمعه ،
فهو يسمى مالا صوت له .
عندما تحاول أن تدركه . فإنك لا تستطيع أن تمسك به ،
فهو يُسمى الخفى . . .
إنه عال ، لكنه لا يضئ ،
إنه أسفل ، لكنه ليس مظلماً ،
إنه يمتد إلى مالا نهاية .
ولا اسم له . . .
فهو يعود إلى العدم . .
أنت تواجهه . لكنك لا تستطيع أن ترى جبهته .
أنت تتبعه ، لكنك لا تستطيع أن ترى ظهره . . (١)

هل هذا شعر فقط ، وخداع لغوى . . ؟ الواقع أنه أداء شعرى لمفارقة الخواء - الملاء ، فهو بلا شكل ، وفارغ ، وخواء ، ومع ذلك فهو " التاو " العظيم .و اكتمال الحقيقة الواقعية . والنص الذى اقتبسناه من " ايزا أوبنشاد " هو أداء شعرى للجانب الدينامى الساكن من المفارقة نفسها . ومن ثم فلكى نحسم السؤال عما إذا كان النصان المقتبسان بلاغيين فحسب ، فإن ما ينبغى علينا أن نفعله هو أن نفحص مضمون الفكرة فى هذه المفارقة في ذاتها وبغض النظر عن الأداء الشعرى الذى قدمناه هنا ، نرى ما إذا كان ينطوى على طابع المفارقة الكامن فيه بصرف النظر عن الغرض اللغوى الخاص . فهل مثل هذا التناقض ملازم للفكرة ، ولا يمكن التخلص منه أيا ما كانت اللغة التى نستخدمها فى عرضه ؟ قبل أن نناقش ذلك ، هناك بيتان آخران للشاعر ت . س . إليوت أود أن أقتبسهما . الأول هو :

" النقطة الثابتة فى العالم المتحرك " .

---

١) هذه الكلمات مأخوذة عن ترجمة سوزوكى " التصوف المسيحى والبوذى " نيويورك هاربر واخوانه عام ١٩٥٧ ، ص ١٨ - ١٩ (المؤلف) .

والثانى هو :

" وهكذا سيصبح الظلام نوراً ، والثبات رقصاً " .

ويقّدم لنا أول هذين البيتين صورة الثبات والسكون فى مركـز عـالم متدفـق . وتخبرنـا الجملة الثانية فى البيت الثانى أن الساكن هو الدينامى . وأن الثبات هو الرقـص . أمـا الجملـة الأولى فى البيت الثانى فهى تقول نفس ما قالتـه عبـارة " سـوزو " عـن الظـلام الـذى يصيـب بالدوار " . وبعبارة أخرى البيتان معاً هما تعبيران شعريان مفارقة الخـلاء - المـلاء (ولا يهـم ما إذا كان اليوت واعيا بذلك أم لا) .

لقد كان لدينا من قبل ، فى صفحات مبكرة ، الأساس فى جميـع تـأكيدات المتصوفـة الانطوائيين ، وهو أنه يوجد نوع من الوعى يخلو من جميع الموضوعات الجزئية ، وفارغ من كل مضمون ، ومفارقة الخلاء - الملاء مستمدة مـن هـذا الوعـى ، وهـى وصـف لـه . ومـن المستحيل أن نقول أنَّ ذلك مجرد زخرفة بلاغية . لأنه أيا مـا كـانت كلمـات الوصـف التـى تعبّر عنه ، شعراً أو نثراً ، سواء بالمجاز أو اللغـة المجـردة ، فـإن التنـاقض يظـل موجـودا فـى الوصف ، وفى الفكـرة ذاتهـا . فـالذهن يخلـو مـن كـل مضمـون جزئـى ، أيـا كـان نوعـه : الإحساسات ، والصور ، والأفكار ، والتصور ، والقضايا ، والاستدلال ، والإرادة . وهذا هـو الخلاء أو الخواء . فلا شئ يبقى لكى نعيه . ومع ذلك فهنا ينبثق الوعى الخالص ، الذى ليس وعيا بشئ ما . وظلام ذلك الوعى الفارغ ، هو نور الوعى الكامل . أو هو الظلام الذى يبعـث على الدوار " عند سوزو . وقد يقال أنه لابـد أن يكـون هنـاك ، علـى الأقـل عنصر بـاق مـن الوعى الطبيعى . الانفعال أو العاطفة أو أية نغمة مؤثرة ، قـد يكـون هـو الحـب أو السـكينة . ومن الواضح أن إجابة المتصوف ستكون أنَّ جميع ألوان الجذب والنفور التـى كـانت تلحـق بالإحساسات والصور ، والأفكار التى امحت ، قد امحت معها أيضـا . وأن عنصـراً انفعاليـاً جديداً تماما من الغبطة قد انبثق ليصاحب الوعى الخالص . إنَّ ما يوصف فـى كـل ذلـك هـو التناقض الذاتى ، وليس فقط الكلمات المستخدمة فى وصفه .

ويظهر هذا الطابع المتناقض نفسه لما تمَّ وصفه ربما بوضوح أكثر لو أننا تذكرنا أنه يمكن التعبير عنه من منظور الوحدة والكثرة . إنه الوحدة الخالصة بلا كثرة ، لكنه فى وعينا المألوف واحد ، ووحدة ، أو كل لابد أن يكون وحدة لأشياء كثيرة - فالمنضدة مثلا هى وحدة أرجل ، وقمة المنضدة وأجزاء أخرى . فالوحدة الخالصة بذاتها لابد أن تكون مستحيلة . أليس ذلك هو نفسه الكل بلا أجزاء ؟ ليس من الضرورى أن نعرض لقائمة المفارقات الأخرى كلها الخاصة بالوعى الصوفى لنرى ما إذا كان كل ما قيل عن مفارقة الخلاء - الملاء يصدق عليها كلها . ومع ذلك فنحن نُعبّر عن مفارقة وحدة الوجود بقولنا أنَّ العالم متحد مع الواحد ، ومتميّز عنه فى آن معاً . ويظل هذا القول منطوياً على مفارقة بالمثل . ولا يمكن أن نعتبره مجرد حيلة أدبية . وهكذا ينضم إلى جميع المفارقات الأخرى .

ثالثا : نظرية الوصف الخطــــأ :

يستطيع المرء بالطبع أن يرفض - على أساس التناقضات - الايمان بأن للصوفى مثل هذه التجربة التى يقول بها ، فنحن لا نشتبه فى أنه يخبرنا باللاحقيقة أو ينبئنا بالباطل . بل لابد أن يكون قد وقع فى خطأ ما . فربما أخطأ فى وصف تجربته بغير قصد . فهو يقول أنه مرّ بتجربة الخواء الشامل الذى هو مع ذلك ملاء ، وبتجربة النور الذى هو أيضا ظلام ، لكن أى وصف - مثل كل وصف لأى شئ فى أى مكان - يحتوى على عناصر التأويل ، مثلما أنه يستحيل الحصول على تجربة حسية خالصة بغير تأويل ، فكذلك يستحيل الحصول على تجربة صوفية خالصة . فأى عبارة تقال عن هذه التجربة حتى ولو كانت فى ظاهرها وصفا خالصا ، سوف تشتمل على تأويلات تصورية . وقد ينتهى ذلك إلى وصف خطأ ، فاذا كان ما مرّ به الصوفى قد وصف على نحو دقيق وصحيح فربما اختفت التناقضات . دعنا ننظر فى هذه النظرية الممكنة .

فى استطاعتنا أن نبدأ ، بصفة عامة ، بتحديد نوع الدليل الذى يمكن أن يقنعنا بصحة وصف أى إنسان لأى شئ ، نشتبه ، لسبب أو لآخر ، أنه وصف خطأ غير متعمد .

دعنا نفترض أن شخصاً ما يروى لنا أنه فى مكان معين وزمان محدد مرّ بتجربة بصرية وصفها لنا بأنها " س " . ويظهر لنا أن " س " تجربة مستحيلة أو غير محتملة الحدوث لأى شخص ، ونتشكك أن ما رآه حقاً هو " ص " ، لكنه أخطأ وظنه " س " ، فما هى الوسيلة التى تقنعنا بأن شكنا فى غير محله وأن مالاحظه فعلا هو " س " كما قال .. ؟ أعتقد أننا لسنا فى وضع يمكننا من التحقق بأنفسنا من صحة التجربة ، وأن علينا أن نثق فى شهادته .

أولا : سوف تصبح تجربة " س " محتملة أكثر إذا ما وجدنا أن هذا الشخص يقول أنه مرّ بتجربة " س " مرارا وليس مرة واحدة فحسب . فإذا كانت التجربة مألوفة لديه تماما ، فمن المؤكد أن وصفه لها على أنها " س" سيكون صحيحاً .

ثانيا : سوف تكون الرواية محتملة أكثر لو أننا وجدنا أن عدداً كبيراً من الأشخاص يعلنون أنهم مروا بتجربة " س " ، وكلما ازداد عدد الشهود الذين يصفون هذه التجربة ، كان من المرجح أكثر أن يكون الوصف صحيحاً .

ثالثا : سوف يزداد هذا الترجيح لو عرفنا أن الدليل يأتى من جميع أنحاء العالم ، وأن الشهود من أمريكا ، وأوربا ، والهند ، والصين ، واليابان ، والعرب ، وفارس ... الخ . وأن الجميع يتفقون أنهم مروا بتجربة من الصواب أن توصف بأنها " س " وليس " ص " .

رابعا : وأخيراً إذا كانت هناك درجة عالية من الاستقلال النسبى بين جماعات الشهود فى مختلف البلاد ، حتى أن الاتفاق فى أوصافهم لا يمكن تفسيره بافتراض أنهم نسخوا من بعضهم البعض بغير عناية . أو أنهم استعاروا لغة بعضهم الوصفية أو أنهم أفسدتهم أخطاء بعضهم البعض . عندئذ سوف نميل بالطبع إلى أن وصف " س " لابد أن يكون صحيحاً .

من السهل أن نرى أن شروط الاثبات هذه تنطبق واحداً إثر الآخر على أوصاف التجربة الصوفية . فوصفها بأنها وعى خالص يخلو من كل مضمون . ومع ذلك فهو ملاء

وثراء ، مشكوك فيه لأنه ينطوى على مفارقة . غير أن وصفها على هذا النحو لا يعتمد على شهادة شخص واحد أدعى المرور بهذه التجربة ذات مرة . بل إن هناك عدداً هائلاً مروا بها ، وأن الكثير منهم مرّ بها فى أوقات متكررة من حياتهم . وثانيا فإن هذا الوصف نفسه الذى ينطوى على تناقض يأتى من ثقافات رفيعة فى جميع أنحاء العالم . وأخيراً فهناك درجة كبيرة من الاستقلال بين جماعات الشهود بعضهم وبعض . وقد يتوقع المرء أن المتصوفة داخل الثقافة المسيحية الأوربية ، قد أثَّر الواحد منهم فى لغة الآخر ، فربما استعار " روز بروك " حملا وصفية من " إيكهارت " ، والقديس يوحنا خادم الصليب من القديسة تريزا . ومن الطبيعى أن يظن المرء أن مَنْ قدَّموا الأوبنشاد إلى العالم قد أثر بعضهم فى بعض ، وإن عباراتهم الوصفية قد اتجهت إلى أن تصبح تراثا .

لكن كيف يمكن لنا تفسير ذلك عندما يتفق " إيكهارت " ، و " روز بروك " ، فى أوصافهم مع الأوبنشاد ، طالما أن هاتين المجموعتين مستقلة الواحدة عن الأخرى ، وبلا اتصال ، ولم تسمع الواحدة منهما أبداً عن الأخرى . ومع ذلك فلغة " الماندوكا أوبنشاد " فى وصفها للوعى الموحِّد ، تتحد فى لغتها ، فى الأعم الأغلب ، مع اللغة التى يصف بها " روز بروك " و " إيكهارت " ، الوعى بالوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف . وكيف يمكن للمرء أن يفسر بالتأثير المتبادل واقعة أن العدم الفارغ للوعى الخالص كما وصفه متصوفة المسحية متحد فى معناه مع الخواء عند بوذية المهايانا ؟ هذان مثلان فحسب لاثبات الاستقلال لصوفية العالم الواحد عن الآخر . ويمكن أن تتعدد الأمثلة . لكن يكفى ما قلناه لتوضيح الموقف ضد افتراض الوصف الخطأ .

هناك مع ذلك نقطة أبعد يمكن إضافتها . لقد تناولت كمثال مفارقة الخلاء - الملاء . لكن يمكن تدعيم الحدة ببيان أنها تنطبق بالمثل على مفارقات صوفية أخرى عظيمة . فمثلا مفارقة فناء الفردية الذى تختفى فيه " الأنا " وتظل باقية فى آن معاً رواها عدد من الشهود المستقلين لا حصر له ، فى جميع العصور والثقافات . وقل مثل ذلك فى مفارقات الشخص واللاشخص : والطابع الدينامى الساكن للذات الكلية - رغم أن هذه المفارقات بالطبع

تشتمل على جانبى مفارقة الخواء . أما مفارقة الهوية فى الاختلاف للأشياء الخارجية فى التجربة الصوفية الانبساطية قد وصفها كذلك شهود مستقلون فى ثقافات كثيرة .

أنتهى من ذلك إلى أنه لابد أن نرفض نظرية الوصف الخطأ . ومع ذلك فلا ينبغى أن نقتنع بأن الموقف ضد هذه النظرية يرقى إلى مستوى الدحض الكامل لها . إذ يبدو من الإنصاف أن نقول إنه على الرغم من أن نظرية الوصف الخطأ تظل افتراضا ممكنا دائما أن نجده عند بعض أنصار النظرية ، فان الموقف ضدها يبدو قوياً بما فيه الكفاية ليظهر ، مع درجة عالية من الترجيح ، أنه كاذب ، وأنه ينبغى علينا أن نقبل الأوصاف الأساسية لتجربة المتصوفة على أنها أوصاف صحيحة .

رابعا : نظرية الوضع المـــزدوج :

وصف الشئ الواحد بأنه ، فى وقت واحد ، مربع ودائرة - تناقض . غير أن التناقض يزول لو بيّنا أن المحمول " مربع " ، والمحمول " دائرة " . انما يصفان فى الواقع ، شيئين مختلفين أو جانبين مختلفين لشئ واحد . ومن الطبيعى أن نقول أن الإجراء نفسه يمكن استخدامه لحل التناقضات الظاهرية فى المفارقات الصوفية ، فمثلا فى مفارقة الخواء - الملاء ، فربما كان المحمولان ، الخواء والملاء ، بدلا من أن يوضعا ، ببساطة ، فى شئ واحد ، يوجدان فى الواقع فى موضع مزدوج أحدهما فى شئ والآخر فى شئ آخر . ولو صحَّ ذلك لاختفى التناقض .

ما يبدو لأول وهلة أنه حجة قوية لصالح هذه النظرية هو أن المتصوفة أنفسهم يمكن أن تقتبس منهم ما يدل على أنهم يفضلونها . غير أن التمحيص الدقيق لهذه الحجة يبدد قوتها . فمحاولات " إيكهارت " و " سنكارا " لوضع الخواء فى كائن مُعيّن والملاء فى كائن آخر سبق أن ناقشناها بالفعل فى الفصل الثالث - القسم الخامس . فقد وضع إيكهارت الخواء الخالص فى الألوهية ، والملاء فى الله . أما سنكارا فقد وضع الخواء فى " براهمان " الأعلى ، والملاء فى " براهمان " الأدنى ، وقد رأينا فى قسم مبكر كيف ولماذا فشلت هذه

المحاولات . وليس من الضرورى أن نعرض لهذه المسألة بالتفصيل مرة أخرى . وربما ذكّرنا القارئ باختصار بالنقاط الرئيسية . ينساق المتصوفة بضغط داخلى قوى إلى مفارقـات تامـة ، وهى ليست ناتجة عن الفكر أو العقل . بل هى بالأحرى نتيجة للإلهام . لكـن بمـا أنهـم هـم أنفسهم رجال عاقلون يسـتخدمون المنطـق فـى حيـاتهم اليوميـة ، وفـى تجـاربهم المألوفـة ، ويطبقون قوانين المنطق المعروفة ، فربما حيَّرتهم ، بل أذهلهم بشدة مرورهم بهـذه التجـارب التى تنطوى على مفارقة أساسية ، وخرجت على ألسنتهم فى عبـارات متناقضـة . فتصوفهـم . يدفعهم إلى المفارقة ، فى الوقت الذى تدفعهم فيه طبيعتهم المنطقية إلى التفسيرات المنطقيـة . ولهذا تراهم يتأرجحون بين الاثنين . ويصدق ذلك بصفة خاصة علـى الغـرب ، لأن الجـانب العلمى والمنطقى من الشخصية البشرية يطغى فى الثقافة الغربية على الجانب الصوفـى . لكـن العكس هو الصحيح فى الشرق . فالمنطق هناك يميل إلى الضعف والتصوف إلى القـوة . مع ذلك فحتى فى الشرق ، فإن الاحساس المنطقى فى حالات خاصة ، مثل حالة " سـنكارا " - يجعل الكاتب الصوفى يلجأ إلى افتراض الموضع المـزدوج . وحتـى فـى الغـرب ، كمـا هـى الحال عند " إيكهارت " رغم تنبيهه لهذا الافتراض فى بعض أقوالـه ، فإنـه يرفضـه فـى أقـوال أخرى . وهكذا نجد أن المتصوفة ، فى الشرق وفى الغرب ، يمكـن أن نقتبسـهم فـى جـانبى الحجة معاً ، وعلينا أن نستخدم حكمنا الخاص ، ونشكل تأويلاتنا الخاصة . ولقد قدّمتُ فـى قسم سابق مبرراتى لتأكيد أن هذه الحيلة المنطقية لايمكن أن تبدد التناقض الكامن فى مفارقة الخواء - الملاء . ولن أكرر هنا ما سبق أن ذكرته .

لكن سواء أقبلت هذه النظرة أم لا فى الحالة الخاصة بالمفارقة ، فمن المهم أن نعـرف أن نظرية الموضع المزدوج ، تتحطم تمامـا إذا مـا حاولنـا تطبيقهـا علـى المفارقـات الصوفيـة الأخرى . قد يبدو لأول وهلـة أنـه مـن المقبـول ، علـى الأقـل ، أن نذهـب إلـى أن الجـانب الشخصى الدينامى الكيفى من الوعى الصوفى إنما يكون موضعه هو براهمان الأدنى أو اللـه . لكـن لا سـبيل لامكـان أن يشـرع المـرء فـى تطبيـق مثـل هـذه النظريـة علـى مفارقـة وحدة الوجود : العالم متحد مع الله ومتميز عنه فى وقـت واحـد . فكيـف ، يمكـن لنـا أن نفصل الهوية عن الاختلاف ، ونضع الهوية فى الله ، والاختلاف فـى العـالم أو العكـس . . ؟ إنَّ ما يكون لدينـا فـى هـذه الحالـة ليـس هـو صفـات متعارضـة ، بل علاقـات أو خصـائص

للعلاقات تحتاج إلى كائنين مرتبطين ، فالهوية تعنى هوية " س " مع " ص " ، والاختلاف يعنى اختلاف " س " عن " ص " ، فالعلامة ، مثل الكيف ، لايمكن أن توضع فى شئ واحد فحسب . ومن هنا فليس ثمة إمكان للقول بأن افتراض الموضع المزدوج يمكن أن ينطبق على مفارقة وحدة الوجود .

وكذلك يستحيل تطبيق هذه النظرية على مفارقة فناء الفردية ، " فالأنا " تتوقف عن الوجود وتواصل الوجود فى وقت واحد . ولا معنى لقولنا أنَّ هناك فردين : واحد يتوقف عن الوجود والآخر يواصل الوجود .

خامسا : نظرية الالتباس :

تذهب هذه النظرية إلى أن التناقضات الظاهرة ترجع إلى استخدام لفظ واحد بمعنيين مختلفين ، وعندما نبيّن ذلك يختفي التناقض . فالقول بأن " س " هى " ص ولا ص فى وقت واحد " هو فى ظاهره تناقض . لكن قد يكون لكلمة " ص " معنيان مختلفان وتكون" س " هى " ص " بمعنى ، و " ليست ص " بمعنى آخر .

لا يوجد كاتب ، فيما أعلم ، ممن كتبوا فِي التصوف حاول تطبيق هذا الحل على المفارقات التى ذكرناها . ولا اقترح معانى مختلفة للكلمَات الخاصة لحل هذه المفارقات ، ولو أردنا أن نعطى هذه النظرية فرصة كاملة ، فإن الطريقة الوحيدة هى أن نقوم بالتفصيلات بأنفسنا ، وبالتالى نُعّد الذهيرة التى نواجه بها الخصم والناقد المنتظر . لكنى لا أستطيع أن أساعده فى هذا الموضوع مهما بذلتُ من جهد . وكل ما أستطيع أن أقدمه هو الاقتراح بأن كلمتى " العدم " و " التلاشى " تستخدمان كمترادفين للخواء فى الكتابات الصوفية ، ويمكن استخدامهما بمعنيين ، ويمكن أن يفيد ذلك فى مفارقة الخواء – الملاء . ويستخدم " العدم " فى هذه المفارقة بمعنى مطلق ليعنى السلبية الشاملة أو اللاموجود . أما مصطلح التلاشى الذى يستخدم فى الوعى الصوفى فربما كان له معنى نسبيا فحسب . فهو يعنى " لا شئ " بالنسبة

للعقل " أى أنه يعنى أن التجربة التى يمر بها الصوفى لا يمكن أن تُفهم عن طريق العقل التصورى . أما من حيث هى تجربة ، فهى بالطبع ، تجربة ايجابية . ومن ثمَّ فعندما تكون أمامنا قضية تقول " إنَّ الوعى الصوفى هو فى وقت واحد شئ ولا شئ " فليس ثمة تناقض بها لأنها تعنى أن الوعى الصوفى هو " شئ ما " أمام التجربة . لكنه " لا شئ " أمام العقل . فنحن نمر بتجربته ، لكن لا نستطيع أن نكوّن عنه تصوراً عقلياً .

إن القول بأن العقل أو الفهم لا يمكن أن ينفذ بتاتا إلى الوعى الصوفى ، هو قول مؤكد وضعته الكتابات عن هذا الموضوع ، ويمكن التعبير عنه أحيانا باستخدام عبارة مثل " لا شئ بالنسبة للعقل " . وسوف نناقش ذلك فى الفصل القادم . لكن يمكن أن نقول الآن أنه لو صحَّ أن التجربة الصوفية يمكن أن تكون لا شئ بالنسبة للعقل ، فاننا نستطيع مع ذلك أن نقول أنه ليس بهذا المعنى النسبى تستخدم كلمة لا شئ فى المفارقة . ويمكن أن نعرف ذلك لو سألنا ما الذى يصفه العدم أو الخواء بالفعل فى المفارقة لأننا نصل إلى الخواء بتفريغ الوعى من كل مضمون : من الإحساسات ، والصور ، والأفكار ، ... الخ بحيث لا تكون هناك كثرة . إنه غياب جميع الموضوعات والكيانات ، بعبارة أخرى إنه اللاكيان الشامل . وهكذا ، فعلى الرغم من أنه قد يكون صوابا أن هناك معنيين لكلمة " العدم " فى الكتابات الصوفية : الأول مطلق والآخر نسبى . ولا يظهر المعنى النسبى فى المفارقة ، ومن ثم لا يوجد فيها التباس فى الدلالة .

وهكذا نجد أن هذه المحاولة لحل مفارقة الخواء - الملاء عن طريق نظرية التباس الدلالة تنهار . أما فى بقية المفارقات فأنا لا أستطيع أن أعرف كيف يمكن لمحاولة تطبيق النظرية حتى أن تبدأ : كيف يمكن ، مثلا ، أن تحل مفارقة وحدة الوجود بهذه الطريقة ؟ فهل العبارات التى تقول " العالم متحد مع الله " ، " والعالم متميز عنه ، أى أنه ليس متحداً مع الله " تُستخدم فيها كلمات واحدة بمعنى معين فى العبارة الأولى ، وبمعنى آخر فى العبارة الثانية . ؟ . إننى لا أرى هنا موطئ قدم لإجابة مقبولة عن هذا السؤال . ومن ثم فإنَّ محاولة هذه النظرية لا يمكن حتى أن تبدأ . وسوف نجد أن الشئ نفسه يصدق على مفارقة فناء

الفردية . فأنا أكف عن أن أكون فرداً ، ومع ذلك أظل هذا الفرد . فما هى الكلمة هنا التى يمكن أن نطبق عليها نظرية ازدواج المعنى ؟

قد يقول قائل – بصدد مفارقة وحدة الوجود – أنَّ الله والعالم متحدان فى جانب متمايزان فى جانب كالدائرتين التى تقطع الواحدة منهما الأخرى . فليس ذلك بالضبط هو مثال الكلمة الواحدة التى تستخدم بمعنيين . لكن يمكن كذلك أن تقف عند هذا الحد . فالدائرتان نوعان من الأشكال الحسية التى تقتحم نفسها على وعينا . وبالتالى تضللنا عندما يقول بعض اللاهوتيين : إنَّ الله محايث ومفارق فى وقت واحد . إن هذه الصورة خُلف محال Absurd لأنها تتضمن أجزاء مكانية أو زمانية لله . والنقطة الهامة أن نلاحظ أنَّ التجربة الصوفية رفضتها وهى مصدر وحدة الوجود ، فهى التجربة بأن جميع الأشياء : أوراق الحشائش ، والأحجار ، والأشجار – واحدة . فالتصوف الانبساطى لم يرد الواحد فى جانب منه فى الأشياء ، وفى جانب منه خارجها . بل رأى الأضداد التى تنطوى على مفارقة ، على نحو ما بيّنا فى دراستنا لهذا النوع من التصوف . يقول " ن . م . " : " ليس عندى أدنى شك فى أننى رأيت الله ، أعنى أننى رأيت كل ما يمكن أن يُرى ، ومع ذلك فقد تحول إلى العالم الذى أراه كل يوم " (١) .

لقد ناقشت حتى الآن عدة نظريات تشترك كلها فى أنها محاولات لإظهار أنه لا توجد مفارقات حقيقية ، بمعنى التناقضات المنطقية ، فى التجربة الصوفية . ولقد تحطمت كلها . ولما كُنت لا أعرف نظرية أخرى يمكن أن يسعى الناقد عن طريقها لبيان أن المفارقات يمكن أن يكون لها حل عقلى ، وأن التناقضات التى تشير إليها ليس لها حل منطقى . فما الذى ينبغى علينا أن نتوقعه بعد ذلك ؟ لقد كان لدى الصوفية ، دائما ، فى جميع العصور وفى جميع البلاد اتفاق واحد على التأكيد بأن تجاربهم هى " فوق العقل "

---

١) الفصل الثانى – القسم الخامس (المؤلف) .

أو " خارج العقل " . فما الذى يمكن أن نتخيله عن معنى هذه العبارات ؟ فهل نفترض أنهم لا يعنون حقا ما يقولون ، وأنهم يبالغون بغرض التأثير ، وأن هذه الأحاديث ينبغى أن لا تؤخذ مأخذ الجد ؟ ولم تكن مناقشات الفصل الحالى سوى محاولات لبيان أنهم يعنون ما يقولون ، وأن ما قالوه صحيح . أما القول بأن تجاربهم تجاوز العقل أو هى فوق العقل فإن ذلك يعني ببساطة أنها تجاوز المنطق أو فوق المنطق . وليس فى استطاعتنا أن نرفض هذه الشهادة مالم نرفض التصوف كله على أنه نصب وغش . ومن الواضح أن جميع أولئك الذين كانت لهم تجارب صوفية يشعرون أن هناك معنى ما فى هذه التجارب الفريدة تماما ، والتى لا تشبه أى نوع من التجربة الحسية المشتركة ، والتى لا يمكن مقارنتها بالتجربة الحسية المشتركة الخاصة بعالم الزمان والمكان . وكل مَنْ وصل إلى الوعى الصوفى فقد وصل إلى منطقة تخرج تماما عن نطاق الوعى اليومى وتجاوزه . ومن ثَّم فلا ينبغى أن تفهم أو يحكم عليها بمعايير أو مقاييس هذا الوعى اليومى . ومن الواضح تماما أن المتصوفة يشعرون بذلك . غير أن جميع المحاولات التى بذلت لبيان أن المفارقات الصوفية يمكن التخلص منها بواسطة بعض الحيل المنطقية أو اللغوية ، ليست سوى محاولات متنوعة لرد الوعى الصوفى إلى الحس المشترك وإزالة طابعه الفريد ، وردّه إلى مستوى تجارب الحياة اليومية . ولا عيب فى الحس المشترك أو فى تجارب الحياة اليومية . وهكذا لايمكن أن نسير فى هذين الطريقين معا . فليس فى استطاعتنا أن نؤمن بأن الوعى الصوفى فريد ، ويختلف من حيث النوع عن الوعى العادى ، وأنه فى الوقت ذاته لاشئ فيه يمكن أن " يرد إلى الوعى المألوف " .

سادسا : اعتــــــراض :

لكن هناك اعتراضاً أساسياً يمكن أن يثار عند هذه النقطة ، فقد يسأل سائل : كيف يمكن أن يكون من الممكن مناقشة التصوف مناقشة عقلية ومنطقية ، على نحو ما تحاول أن تفعل ، إذا كان التصوف نفسه مليئا بالمتناقضات .. ؟ . المفروض أن هذا الكتاب هو تحليل وفحص منطقى لأقوال المتصوفة ، فكيف يمكن أن يكون للكتاب معنى فى مثل هذه الظروف ؟ أليس التسليم أو التأكيد بأن هذه الأقوال هى مفارقات منطقية يجعل بحثنا كله بغير معنى ؟

ربما لاحظ المرء ، فى المقام الأول ، أن مثل هذا الاعتراض لا يثار أبداً ضد المحاولات التى تبذل لمناقشة مفارقات زينون Zeno (١) مناقشة عقلية ، التى شغلت انتباه الفلاسفة لألفين من السنين . أكانت جميع هذه المناقشات بغير معنى . ؟ قد يجب المعترض بقوله أنّ هدف تلك المناقشات الفلسفية كان باستمرار بيان أن مفارقات زينون المزعومة ليست تناقضات منطقية حقيقية . ومن ثمّ يمكن حلها منطقياً . غير أن السؤال عن النتيجة التى كان يأمل الفلاسفة الوصول إليها من الفحص المنطقى لهذه المفارقات - أى السؤال عن دوافعهم - لا علاقة له بالموضوع . فاذا كانوا مدفوعين بالفحص المنطقى الدقيق إلى النتيجة التى تقول أنّ زينون كان على حق فى اعتقاده أن تجربة الحركة هى تجربة متناقضة ذاتياً . فهل يجعل ذلك فحصهم المنطقى الدقيق - أقل منطقية ؟ إنهم يصلون إلى نتيجتهم بالمناقشة المنطقية ، وهذه المناقشة لا يمكن أن تكون على أى نحو بغير معنى .

وهذا الرد - الذى هو إلى حد ما حجة شخصية Ad Hominem (٢) - لا يوضح فى الواقع هذا اللغز ، وقد يسأل سائل كيف يمكن أن نسير فى مناقشة فلسفية من

---

١) المقصود " زينون الإيلى " تلميذ بارمينيدس فى القرن السادس قبل الميلاد . وقد تولى الدفاع عن فلسفة أستاذه التى أنكرت حقيقة الحركة والكثرة . وكانت طريقته فى مناقشة الخصوم هى أن يُسلّم لهم بصحة قضاياهم ، ثم يبيّن لهم ما يترتب على هذا التسليم من خلف وتناقض . ومن هنا فقد قدّم ما عُرف بحجج زينون الإيلى ضد الحركة والكثرة . قدم أربع حجج ضد الحركة الأولى هى حجة القسمة الثنائية التى تقول أنّ الجسم المتحرك لن يبلغ غايته إلا إذا فقطع نصف المسافة أولا ، ونصف النصف ، وهكذا إلى مالا نهاية ولما كان إجتياز اللامتناهى ممتنعا كانت الحركة ممتنعة . والثانية هى حجة أخيل - أسرع العدائيين - الذى يسابق سلحفاة أبطأ الحيوان فتسبقه . والثالثة هى حجة السهم . والرابعة هى حجة الملعب . كما قدم زينون أربع حجج أيضا ضد الكثرة - وهى التى يسميها المؤلف مفارقات زينون " ، وكانت مصدر جدل كبير بين الفلاسفة ، لأكثر من ألفين من السنين (المترجم) .

٢) المقصود بالحجة الشخصية الحجة التى لا تصح إلا ضد الخصم : إما لوقوع الخصم فى الخطأ أو التناقض ، وإما لأن صاحب الحجة يصوب سهامه إلى إحدى النواحى الخاصة بشخصية الخصم أو مذهبه (المترجم) .

المسلّم به أن موضوعها غير منطقي ومتناقض – سواء أكان مفارقات التصوف أو مفارقات زينون ؟ يبدو للمؤلف أن الإجابة هى أن كل جانب من المفارقة – إذا ما درس بذاته – يمكن أن يكون قضية عقلية أو منطقية ، وسوف تكون قابلة للفحص والتحليل المنطقي . وسوف يكون من الممكن أن تستخرج منها أية مضامين ممكنة كامنة فيها . ويمكن أن نتناول كلا من جانبي المفارقة كل جانب على حدة ، ونعالجه على هذا النحو . وبالطبع فاننا لن نتخلص أبداً بهذه الطريقة من المفارقة . فالقضايا التى تلزم من القول بأن " أ هى ب " سوف تتناقض مع القضايا التى تلزم عن القول بأن " أ ليست ب " . لكن إذا كانت النتيجة التى علينا أن نستخلصها فى النهاية هو أن نفس التجارب البشرية – سواء أكانت تجربة الحركة أو تجربة الواحد – تنطوى بالفعل على مفارقة ، وأن الطابع المنطقي ، بالتالى ، ليس جزءا من الطبيعة الكلية والنهائية للعالم – هذه تبدو لى حقائق هامة وواضحة ينبغى أن نعرفها . وفضلا عن ذلك فإن هذه النتيجة نفسها هى نتيجة منطقية وعقلية تماما ، فالقضية التى تقول أن " س متناقضة ذاتيا وغير عقلية " ليست هى نفسها تناقضاً ذاتياً ، ولا هى قضية غير عقلية .

سوف يقول بعض المناطقة والخبراء فى نظرية المعنى أنَّ كل مَنْ يؤكد القضية " أ هى ب ، و أ ليست ب " لا يقول فى الواقع شيئاً ، طالما أن النصف الأول من القضية ينفى النصف الثانى ، فهو فى البداية يقول شيئاً وفى النهاية يدير ظهره له ، وتكون النتيجة أنه لا يقول شيئاً . ومن ثمَّ فإن القضية المركبة التى تقول " أن أ هى ب ، وأ ليست ب " لا معنى لها . وأنا أرفض هذا الاتهام تماما على اعتبار أنه يقوم على خطأ منطقي واضح بغض النظر عن واقعة أن بعض الفلاسفة المعاصرين يقعون فى هذا الخطأ بانتظام . ويكمن الخطأ فى الخلط بين مسألة الحقيقة ومسألة المعنى . والنظرة الصحيحة هى أن قوانين المنطق تتعلق بالحقيقة ، ولا علاقة لها بالمعنى . فما يؤكده قانون التناقض هو أن القضيتين اللتين تناقض الواحدة منهما الأخرى لا يمكن أن تكونا صادقتين معاً وفى وقت واحد ، بل لابد أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة ، ففى المجال الذى ينطبق فيه المنطق على الجملة المركبة " أ هو ب ، و أ ليست ب " تكون قضية كاذبة . وهذه النتيجة تدحض وجهة النظر القائلة بأن الجملة المركبة لا معنى لها بالمعنى الاصطلاحى لكلمة " اللامعنى " . لأن الجملة التى

لا معنى لها ، لا هى صادقة ولا كاذبة . ومن ثم فلو كـانت الحملة كاذبة فمن الطبيعى أن يكون لها فى الحال معنى .

وفضلا عن ذلك فإذا كانت " أ هى ب " جملة لها معنى ، وإذا كانت جملة " أ ليست ب " لها معنى كذلك ، فمن المستحيل أن تكون " واو " العطف التى تربط بينهما هى التى تجعل الارتباط بين جملتين ذات معنى - بغير معنى .

إذا ما قلنا عبارة " أ غزير الشعر " ، وأن " أ بغير شعر " فلا يمكن الزعم بأن " أ غزير الشعر " لا معنى لها . لأنها تقرر واقعة . ويصدق الشئ نفسه على عبارة " أ بغير شعر " . ومن ثم فإن المفارقة تؤكد حملا واقعية . فهى تقول شيئين ومن ثم فلا يمكن أن نزعم أنها " لا تقول شيئاً " ولا ينبغى أن تضللنا الكلمات المجازية مثل " ينفى " و " يدير ظهره " . وقائل هذه المفارقة لا يدير ظهره (أو ينفى) النصف الأول ، بل يواصل تأكيده جنبا إلى جنب مع النصف الثانى .

سابعا : اعترافات سابقة بنظرية التناقض :

ليست النظرة التى تقول أنَّ المفارقات الصوفية هى تناقضات منطقية واضحة ، ليست من اكتشافنا الخاص ، اعترف بها - بدرجات متفارقة فى الوضوح - فى كتابات عدد من الشراح السابقين . وفى استطاعتنا هنا أن نقتبس بعض الأمثلة دون أن ندعى الحصر أو الإحصاء .

ويمكن للقارئ أن يتذكر عبارة " رودولف أوتو " التى سبق أن اقتبسناها فى القسم الخامس من الفصل الثانى ، عندما درسنا التصوف الانبساطى الذى كانت فيه أوراق الحشائش ، والأشجار ، والأحجار شيئاً واحداً أعنى أنَّ " الأسود لم يعد أسود ، ولم يعد الأبيض أبيض . بل أصبح الأسود أبيض ، والأبيض أسود ، فالأضداد تتحد دون أن تكفَّ عن

أن تكون على ماهى عليه فى ذاتها " . ويتحدث " أوتو " عن أقوال إيكهارت التى تؤكد اختفاء جميع التمييزات فى الواحد فيقول :-

" هذه النتائج فى منطق التصوف العجيب ، تُسقط القانونين الأساسيين فى المنطق المألوف وهما : قانون التناقض ، والثالث المرفوع . وإذا كانت الهندسة اللا اقليدية وضعت مسلمة التوازن جانباً ، فكذلك يتغاضى منطق التصوف عن هذين القانونين ، فيظهر " اتحاد الأضداد " ، و " هوية الأضداد " ، و " التصور الجدلى " (١) .

هناك أشياء كثيرة خطأ فى هذه الفقرة . فالمفارقة بين التصوف والهندسات اللااقليدية خطأ ، لأن مسلمة التوازن ليست واضحة بذاتها مثل قوانين المنطق . والأكثر أهمية من ذلك أن من الخطأ - على الأقل فى رأيى - أن نقول إن للتصوف منطقاً خاصاً ، يحكمه مبدأ هوية الأضداد . فلا وجود فى الواقع لمثل هذه المنطق . إذ لا يوجد سوى نوع واحد من المنطق وهو الذى يناقشه المناطقة . والتصوف عندما يخرق قوانين ، لا يشكل نوعاً جديداً من المنطق ، وإنما هو ببساطة ليس له صبغة منطقية Non - Logical أما فكرة وجود منطق أعلى يقوم على أساس هوية الأضداد فهى ترجع الى تأثير هيجل . لقد كان هيجل على حق تماماً فى استبصاره التاريخى الذى جعله يذهب إلى أن هوية الأضداد ليست متضمنة فى التصوف فحسب ، بل أيضاً فى الكثير من الفلسفة العقلية الماضية ، لاسيما وحدة الوجود عند اسبينوزا لكنه أخطأ خطأ فاحشاً عندما ظن أن ذلك نوع جديد من المبدأ المنطقى ثم حاول أن يؤسس عليه منطقه الأعلى . ولقد أوضحنا ذلك بالفعل فى القسم الأول من الفصل الرابع .

والقيمة الوحيدة للفقرة التى اقتبسناها من " أوتو " هى اعترافه بالتناقضات المنطقية المتضمنة فى مفارقات . لكن ينبغى علىَّ أن أشير إلى أنه لا " أوتو " ، ولا أى مفكر آخر فى الموضوع قد شعر بإلحاح فى متابعة التحدى الواضح للصبغة اللامنطقية للمتصوف ، ومضامينه الحادة ، وربما الثورية بصدد وضع المنطق وأسسه بصفة خاصة . لقد ظل " أوتو "

١) رود ولف أوتو " التصوف فى الشرق والغرب " عام ١٩٥٧ ص ٤٥ (المؤلف) .

قانعاً بحل هيجل الزائف . غير أننا إذا ما رفضنا هذه الوجهة من النظر ، فسوف تواجهنا معظم المشكلات الحادة . والظاهر أنه سوف يصادفنا صدام أساسى بين التصوف والمنطق ، فهل يقوم المنطق بتدمير التصوف ، أم يقوم التصوف بتدمير المنطق ؟ . أم أن هناك حلاً ثالثاً ممكناً : يمكننا من أن نكون مخلصين للاثنين ؟

ويمكننا أيضا أن نقتبس من " سوزوكى " بوصفه مفكراً اعترف بالطابع المتناقض الحقيقى اللامنطقى للتصوف . فقد تحدث عن " مشكلة التناقض المنطقى التى إذا عبَّرنا عنها فى كلمات كانت وصفا لكل تجربة دينية " (١) . ثم كتب أكثر من ذلك :-

" عندما نضطر إلى استخدام اللغة عن أشياء هذا العالم [أى العالم المتعالى] ضلّت وأنتحت كل أنواع الإعاقة : احتماع النقيضين ، المفارقات ، المتناقضات ، الخُلف المحال ، الشذوذ ، التباس الدلالة ، واللامعقول . ولا ينبغى أن تلوم.اللغة ذاتها على ذلك . فنحن أنفسنا الذين نجهل وظيفتها المناسبة ، عندما نحاول تطبيقها على أمور لم تخلق لها أبداً " (٢) .

ولقد كتب " سوزوكى " أيضا من " براجنا Prajna " التى يمكن أن نترجمها "بالحدس الصوفى " - يقول :-

" إنه يؤكد أحياناً ، وينفى أحيانا ثم يعلن أن " أ ليس أ " ومن ثم فهى أ . هذا هو حدس البراجنا " (٣) .

ولقد وقع سوزوكى - مثل أوتو - فى خطأ الظن بأن للتصوف منطقاً خاصاً به . غير أن النقطة الهامة هى أنه اعترف بوجود التناقضات .

---

١) سوزوكى - مرجع سابق ، ص ٥١ (المؤلف) .

٢) المرجع السابق ، ص ٥٦ (المؤلف) .

٣) شارلز أ. مور (محرر) " مقالات فى الفلسفة الشرقية والغربية " عام ١٩٥١ ، ص ٤٣ (المؤلف)

ولقد كتب " آرثر كويستلر " فى بداية الفصل الذى روى فيه تجربته الصوفية ، " التأملات التى عرضتها حتى الآن لا تزال كلها على المستوى العقلى ... لكن كلما تقدما إلى تأملات أخرى فى الاتجاه الباطنى ، سوف تصبح أكثر تعقيداً وأشد صعوبة من أن نصوغها فى كلمات . كما أنها سوف يناقض بعضها بعضا - لأننا سنتحرك هنا خلال طبقات يربطها معاً رباط أشبه " بالأسمنت " هو التناقض .. " (١) [التشديد من عندى] .

ولا شك أن فكرة الأشياء التى ترتبط معاً بربـاط التناقض أشبه " بالأسمنت " - هى مجاز قديم . والنقطة الهامة هى أن من الواضح أن " كويستلر " يشعر بالتناقض فى الكلمات التى اضطر إلى استخدامها ليصف تجاربه . وعلينا أن نتذكر أن ما وصفه هو فناء الفردية الذى رأينا أنه " واحد من المفارقات الصوفية " .

ثامنا : مضامين فلسفية للمفارقات :

ما تظهرنا عليه المفارقات هو أنه على الرغم من أن قوانين المنطق هى قوانين وعينا المألوف وتجاربنا اليومية ، فإنه لا ينبغى تطبيقها على التجربة الصوفية . ومن السهل جدا أن نرى لماذا لا ينطبق عليها المنطق . لأن هذه التجربة هى الواحد ، وهى الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف ولا كثرة ، ولا يوجد منطق ينطبق على تجربة لا توجد فيها كثرة . إذ ما هى قوانين المنطق ؟ إنها طبقاً ، للرأى . المعاصر الشائع ، ليست سوى قواعد لغوية ودلالات لفظية ، وأنا أرفض هذا الرأى . وأعتقد أنها ، بالأحرى ، القواعد الضرورية للتفكير فى - أو التعامل مع - كثرة من العناصر المنفصلة . فإذا كانت هناك عناصر كثيرة مثل أ ، ب ، ج .. ى ، فلابد لنا من الابقاء عليها متمايز بعضها عن بعض . والواقع أن قوانين المنطق هى ببساطة ، تعريف لكلمة " الكثرة " . فما هية أى كثرة تتألف من عناصر متمايزة متحدة ذاتياً . لكن لا توجد مثل هذه العناصر المنفصلة فى الواحد لنبقيها متمايزة ومن ثم فالمنطق لا يعنى شيئاً بالنسبة لها . ولنفس السبب نجد أن مبادئ المنطق لا تعنى شيئاً بالنسبة لها ، طالما أنه

---

١) آرثر كويستلر " الكتابات الخفية " نيويورك - ماكميلان عام ١٩٥٤ ، ص ٣٤٩ (المؤلف) .

ليس فيها عناصر يمكن أن تُعدّ . وهذا هو السبب فى أن " إيكهارت " يقول " لا يستطيع أحد أن يضرب بجذور فى الأزل دون أن يتخلّص من مفهوم العدد " . وهكذا نجد أن المنطق والرياضيات يمكن انطباقهما على جميع التجارب ، والمجالات ، والكلمات ، حيث توجد كثرة من الموجودات . لكنهما لا ينطبقان على الوحدة الصوفية التى لا تمايز فيها ولا اختلاف . فالكثير هو ميدان المنطق ، أما الواحد فهو ليس كذلك . ولهذا السبب لا يوجد صدام بين التصوف والمنطق . وهكذا نجد أن المنطق واللامنطق يشغلان أراضى مختلفة من التجربة .

وجهة النظر التى تقول أنّ الكثير هو مجال المنطق ، أما الواحد فهو مجال المفارقة ، ربما أمكن أن ترد على الاعتراض التالى . فإذا ما انحصرت المفارقات فى الوصف التى لا تمايز فيها ولا اختلاف ، وتركت الكثرة بالمعنى الدقيق للمنطق ، فقد يقال أنّ الحل الذى نقدمه يمكن قبوله . لكن الأمر ليس كذلك . ذلك لأن التصوف يؤكد المفارقات عن عالم الكثرة كما يؤكدها عن عالم الواحد سواء بسواء . فمفارقة وحدة الوجود ، على سبيل المثال ، تؤكد أن العالم - الذى هو عالم الكثرة - هو فى آن واحد : متحد مع الله ومتميّز عنه . ومن الواضح أن ذلك يؤكد المفارقة عن الكثرة وليس عن الوحدة فحسب . كما يؤكد المتصوف الانبساطى عن عالم الكثرة مفارقة أن " أوراق الحشائش ، والأشجار ، والأحجار " هى كلها واحد .

وينشأ هذا الاعتراض من أن الانفصال بين الكثرة والوحدة هو مجرد تجريد . وهناك مرحلة أولى فى التصوف الانطوائى نمر فيها بتجربة الوحدة وحدها ونستبعد الكثرة من الوعى . وتلك هى وجهة نظر " الماندوكا أوبنشاد " . و لم يذهب معظم المتصوفة أبعد منها . فهم يمرون " بالنرفانا " التى لا تمايز فيها ، تاركين التمايزات خلفهم فى عالم "السمسارا Samsara " (١) . ومن هنا كانت " النرفانا " تنطوى على مفارقة فى حين أن

---

١) حلقة مفرغة رهيبة تمر بها النفس البشرية عندما تموت ، ثم تولد من جديد على نحو متكرر . وهى عقيدة فى الهندوسية (المترجم) .

" السمسارا " منطقية . ولا يزال هناك التمايز النهائى الذى ينبغى إلغاؤه بين " السنرفانا " و " السمسارا " . " فالنرفانا " . أو " السمسارا " ، الله والعالم ، هما شئ واحد أو بالأحرى هما متحدان مع اختلافهما . وتلك هى نظرة مادهيكا البوذية (١) ، وأيضا بوذية زن (بوذية التأمل) . أما فى التصوف المسيحى فمن الواضح أنه يُطلق على هذه المرحلة الأولى إسم " التأليه " التى بلغتها القديسه تريزا وغيرها . إنّ الحياة فى هذا العالم ، والحياة فى العالم الإلهى ، متكاملان فى وحدة واحدة دائمة .

على ضوء ذلك سنجد أن عالم التدفق والتغير – عالم الطبيعة ، عالم الزمان والمكان الذى توجد فيه وحدة الحياة غير الصوفية – هو مجرد تجريد ، وهو لا يحتوى إلا على نصف عالم المتصوف فحسب . فلا نجد فيه أن الكثير هو الواحد ، ولا نجد فيه إلغاء للتمييزات . ومن ثم نجد أن قوانين المنطق تفرض فيه نفسها . ومن هنا فإن الحل الذى أقترحناه بأن تكون الكثرة هى ميدان المنطق ، فى حين يكون الواحد هو مجال المفارقات ، اقتراح سليم لأننا عندما نقول ذلك فإننا نضع أقدامنا فى عالم الكثرة ، ونتحدث من وجهة نظر تفصل بين الكثرة وبين الواحد . وذلك صحيح لأنه من هذا الموقف وحده ينشأ التمييز بين المنطق واللامنطق . ولا يكون لمشكلتنا أو للحل الذى قدمناه أى معنى إلا من هذا الموقف وحده .

لكن على الرغم من أنه لا يوجد صدام بين المنطق والمفارقة الصوفية ، فكل منهما يشغل أرضاً خاصة به ، فإن اكتشاف أن هناك مجالا للتجربة لا ينطبق عليه المنطق يحمل مضامين ثورية بالنسبة لنظرية وضع المنطق وأسسه ، وبالنسبة للرياضيات كذلك . والواقع أن المفارقات لا تواصل تهديد المنطق ذاته إذ من المستحيل أن تتأثر مبادؤه . فقوانين المنطق الثلاثة تظل على نحو ما كانت عليه دائما . وكل ماف الأمر أن تطبيقاتها أصبحت محدودة فحسب . لكن المفارقات تواصل تهديد آراء شائعة معينة يعتنقها فلاسفة معاصرون عن طبيعة المنطق ، ولا تنتمى هذه الآراء إلى المنطق ، وإنما إلى فلسفة المنطق . فهناك مثلا اعتقاد

---

١) . مادهيكا مدرسة من أهم مدارس المهايانا (العربة الكبرى) البوذية وهى تقف موقفا وسطا بين الواقعية والمثالية فى الفلسفة البوذية (المترجم) .

شائع بين الفلاسفة المعاصرين بأنه لا يمكن تصور تجربة تنتهك قوانين المنطق ، إذ لابد أن تصدق هذه القوانين على كل تجربة ممكنة فى أى ميدان ، أو فى أى عالم ممكن . وهذا الاعتقاد هو الذى بيّنا الآن أنه خطأ .

ولو أننا تخلينا عن هذه النظرة ، فسوف تظهر فى الحال عدة آراء أخرى شائعة عن المنطق . لقد قيل لنا ، مثلا أنّ قوانين المنطق " لا تقول شيئاً " ، أو " لا تخبرنا بشئ عن العالم " ويرتبط بذلك نظرة تقول أنّ قوانين المنطق ليست سوى قواعد لفظية أو لغوية . لكن وجود نوع لا منطقى من التجربة يرغمنا على الاقلاع عن هذه الآراء ، وعلى أن نقول بالأحرى ، أنّ المبادئ المنطقية تخبرنا بالفعل بشئ ما من عالم الحياة اليومية لأنها عبارة عن طرق فى التعبير عن طبيعة الكثرة – طبيعة التجربة المشتركة كشئ متميّز عن التجربة الصوفية .

إنّ المنطق لا ينطبق إلا على بعض العوالم الفعلية أو الممكنة أو على جميع العوالم الممكنة يفترض عادة . ولا يكفى أن نقول إنه ينطبق على عالم حياتنا اليومية ، طالما أنه يمكن أن ينطبق على عوالم أخرى أيضاً . بل ينبغى علينا أن نقول إنه سوف ينطبق على أى عالم توجد فيه كثرة ، وسوف توجد الكثرة حيثما يوجد مبدأ التفريد الذى ينفصل بواسطته شئ ما عن غيره من الأشياء . وأكثر المبادئ التى نعرفها شيوعاً عن التفريد هما الزمان والمكان ، ولهذا فإن المنطق لابد أن ينبطق بالضرورة على عالم الزمان والمكان . أو ما أسماه كانط عالم الظاهر . لكن قد تكون هناك مبادئ أخرى للتفريد مجهولة لنا . ومن ثمّ فقد تكون هناك عوالم أخرى لا يمكن أن نتصورها ينطبق عليها المنطق أيضاً . فعالم المثل عند أفلاطون ، لو كان عالما حقيقيا ، لابد أن يكون عالماً ينطبق عليه المنطق أيضا ، لأنه عالم يتألف من كثرة من الكليات .

فى تصورنا لتعيين الحدود لمجالات المنطق واللامنطق ربما بقيت صعوبة واحدة علينا أن نواجهها . صحيح أن تجربة التصوف الانطوائى هى تجربة لا تمايز فيها ولا اختلاف ، ومن ثم فهى مجال اللامنطق . غير أن تجربة التصوف الانبساطى هى تجربة الاختلاف

المكاني – حتى ولو كانت لا زمانية . ومن ثم فسوف يبدو ، بناء على نظريتنا فى المنطق أنه ينبغى أن ينطبق عليها . غير أن التجربة التى تقول أن جميع أوراق الحشائش ، والأشجار ، والأحجار .. الخ واحدة هى مفارقة منطقية وهى الأصل والمنشأ Fons et Origo لمفارقة وحدة الوجود بأسرها ، وذلك لا يتسق ، فيما يبدو ، مع نظريتنا .

ورأيى هو أنه على الرغم من أن المتصوف الانبساطى يرى ، بمعنى ما ، عالم الاختلاف المكاني نفسه الذى نراه ، فإنه مع ذلك يرى خلال عالم الزمان والمكان ، عالم الوحدة ، أو الواحد الذى يقبع خلفه ويجاوزه . وهذا الواحد ليس فيه اختلاف . والواقع أن جميع المتصوفة يذهبون إلى أن الواحد فى التجربة الانبساطية ، متحد مع الواحد فى التجربة الانطوائية ، وهذا هو معنى التوحيد الهندى بين " أتمان " ، و " براهمان " . فما هو ذات فى الإنسان ، وما هو ذات الشمس هما شئ " كما تقول " ترتيبات أوبنشا " (١) . ولم يقدّم " إيكهارت " نفسه أية تفرقة بين الواحد الذى يدركه فى أوراق الحشائش ، والأشجار ، والأحجار ، والواحد الذى تمر الروح بتجربته وهى فى ذروتها . واذا صحَّ ذلك فلابد أن نميّز بين الجانب الحسى الفزيقى من تجربة التصوف الانبساطى وبين الوحدة التى هى وحدها الجزء الصوفى منها والتى هى لا تمايز فيها ولا اختلاف وبعيدة عن المنطق .

وجهة النظر التى عرضتُها فى هذا القسم تشبه من بعض الزوايا بعض نظريات كانط . ولابد لنا أن نتذكر أنه اعتقد أن المقولات الاثنتى عشرة التى ذكرها هى جزء من بنية الذهن البشرى ، وهى بالتالى تطبع بطابعها كل ما تدركه ، لكنها لا توجد فى " الشئ فى ذاته " . أما نظريتنا فهى محايدة فيما يتعلق بوجهة نظر كانط المثالية إلى التجربة . وهى قد تكون كذلك واقعية . والشئ فى ذاته الذى لا يمكن لنا معرفته هو أيضا لا يدخل فى نظريتنا . غير أن نظريتنا ونظرية كانط متشابهتان فى جانب هام جداً . فهما معا يتضمنان وجهة النظر التى

---

١) الأوبنشاد – ترجمة سوانى وفردريك مانشستر – نيويورك – المكتبة الأمريكية لآداب العالم عام ١٩٥٧ ص ٥٧ . (وقد نشرتها فى الأصل مطبعة فيدانتا . وحقوق النشر للجمعية الفيدية فى كاليفورنيا الجنوبية) . (المؤلف) .

تقول أنَّ المنطق يقتصر فى تطبيقه على عالم الظاهر ، أما عالم الحقيقة فهو لا ينطبق عليه . فنظرية كانط عن المقولات التى لا تنطبق على الشئ فى ذاته ، تستلزم بالقطع القول بأن قوانين المنطق لا تنطبق عليه . ذلك لأن مبادئ المنطق تتحد مع بعض مقولات كانط ، لأن مقولات الكم عنده وهى الوحدة ، والكثرة ، والجملة ، تعبّر ، ببساطة ، عن طبيعة أى كثرة . وهى من ثمَّ ترادف ، فى نظرنا ، قوانين المنطق . ومن الممكن أن يقال الشئ نفسه على مقولتين أخريين هما السلب والحد . أما المقولات السبع الأخرى فليس لها أهمية خاصة بالنسبة لنظريتنا .

ربما كان من المهم أن نلاحظ أن هذه المناقشة لطبيعة المنطق مستقلة تماما عن مشكلة الموضوعية ، والذاتية ، وتجاوز الذاتية ، وهى المشكلة الخاصة بالتجربة الصوفية . ويستتبع ذلك أن تكون نتائجنا عن طبيعة المنطق صحيحة حتى ولو قيل أنَّ التجربة الصوفية ليست سوى هلوسة وهذيان . ذلك لأن قوانين المنطق تنطبق على أى تجربة للكثرة سواء كانت موضوعية أم لا ، وهى تنطبق على عالم الأحلام والهذيان لأن الحلم يتألف من كثرة من موضوعات الحلم ، ومن ثم فموضوع الحلم " أ " يختلف عن موضوع الحلم " ب " وبالمثل لو أن التجربة الصوفية كُتبت على أنها هذيان فسوف تظل تجربة لا تمايز فيها ولا اختلاف ، وهى من ثم لا ينطبق عليها المنطق ، ولابد أن تكون على هذا النحو التجربة البشرية التى تدحض النظرة القائلة بأنه لا توجد تجربة - أيا كانت - تنتهك قوانين المنطق . وبقية نتائجنا عن المنطق سوف تتوالى بطريقة آلية .

لقد أوحت إلىَّ بهذه الملاحظات فقرات معينة هامة فى " رسالة " هيوم أشار فيها إلى أنه يستحيل أن نتخيل حالة التناقض الذاتى . فليس فى استطاعة المرء أن يشكل صورة ذهنية عن رأس له شعر وبغير شعر فى آن واحد . ويعنى ذلك أن قوانين المنطق تنطبق على عالم الخيال . والسبب هو ، بالطبع ، أن ذلك العالم يتألف من كثرة من الصور . وما ذكره هيوم عن الصور يصدق كذلك على الأحلام ، والهلوسة والهذيان . فسوف يكون من المستحيل أن نرى فى الحلم دائرة مربعة . رغم أن المرء قد يخطئ ويظن أنه رآها فى الحلم ذات مرة .

قد يكون هناك إغراء للفيلسوف الشاك فى التصوف أن يحاول استخدام طابعه المتناقض للبرهنة على أن التجربة ذاتية . وهذا ما فعله " زينون الإيلى بصدد الحركة . فقد ذهب إلى القول بأن الحركة تؤدى إلى تناقض ، ومن ثم فتجربتها عنها ليست سوى وهم . ومن المهم أن نلاحظ أن أى حجة من هذا القبيل - سواء كانت بطريقة زينون أو ناقد التصوف - زائفة تماما . ذلك لأن الوهم أو الهذيان المتناقض هو شئ لا يمكن أن يوجد فى أى ذهن على الاطلاق . إنَّ ما ينتج من النظرة القائلة بأن التجربة الصوفية متناقضة ، هو إما أن مجال التجربة لا ينطبق عليه المنطق أو أنه لا توجد مثل هذه التجربة المتناقضة على الاطلاق . والبديل أنها تجربة لكنها ذاتية يستبعدها مبدأ هيوم . وإذا كان " زينون " قد برهن بالفعل على أن التجربة تتضمن تناقضاً فإن ما ينتج فى هذه الحالة هو إما أن المنطق لا ينطبق عليها أو أننا ليس لنا تجربة على الاطلاق فى إدراك الحركة . والبديل هو أننا نمر بهذه التجربة بالفعل لكنها ذاتية وتُستبعد . وأهمية هذه التجربة ، بالنسبة لأغراض بحثنا ، هى أنه إذا ما سلّمنا ذات مرة بالطابع المفارق للتجربة الصوفية ، فإننا مضطرون أيضا للتسليم بوجهة النظر التى نقولها هنا عن المنطق . وهى أن المنطق لا ينطبق على كل تجربة . والبديل الوحيد فى هذه الحالة هو إنكار أن التجربة تنطوى على مفارقة .

* * *

" الفصـــــل الســـادس "

" التصـــوف واللـغـــة "

" الفصل الســـــادس "

" التصــوف . . واللغـــــة "

أولا : طــرح المشكلــــــة :

إحدى الوقائع المعروفة جيداً عن المتصوفة أنه يشعرون أن اللغة غير كافية ، أو أنها لا غناء فيها تماما ، كوسيلة لنقل تجاربهم أو استبصاراتهم الى الآخرين . ولهذا نراهم يقولون أنَّ ما يمرون بتجربته لا يمكن وصفه ولا التفوه بـه . صحيـح أنهـم يستخدمون اللغة لكنهم يعلنـون ، عندئـذ ، أنَّ الكلمـات التـى يستخدمونها لا تقـول مــا يرغبـون فـى قولـه ، وأن جميع الكلمات بما هى كذلك عاجزة عن أن تفعل ذلك . فالوعى الموحِّد عند " الماندوكـا أوبنشاد " : " يجاوز كل تعبير " ، وعنـد أفلوطيـن فـان الرؤيـة تعـوق الأنبيـاء " . وفـى فقـرة سوف أقتبسها بتفصيل أكثر نجد أن " الأنبياء يسيرون فى النور .. وهم أحيانا يسعون إلى ... الحديث عن أشياء يعرفونها . . ويعتقـدون أنهـم يعلّمونـنـا كيـف نعـرف اللـه . عندئـذ تنعقـد ألسنتهم ، ويقعون فى البكم . . لأن السر الذى وجدوه هناك لا يمكن وصفه . " والأوربيـون والأمريكيون المحدثون الذين يرون تجاربهم الصوفية يشعرون بنفس الصعوبة التى كان يشعر بها المتصوفون القدمـاء أو الكلاسـيكيون . إذ يقـول " ر . م . بـك R . M Bucke " أنَّ تجربته " يستحيل وصفها " . ويقول " تنسون " أن تجربته " تجاوز الكلمات تمامـاً . ويقـول ج . م سيمونز " أنه لم يكن قادراً على وصف تجربته لنفسه " ، وأنه " لم يجد الكلمات التى تجعلها واضحة . أما " آرثر كويستلَر فهو يقول عن تجربته " أنها كان لها معنى رغم أن ذلك لم يكن من خلال مصطلحات اللغة " . كما يقول عن محاولاتـه الخاصـة لوصفهـا " أنَّ نقـل مالا يمكن نقله للغير بطبيعته ، لابد للمرء أن يضعـه فـى كلمـات بطريقـة مـا ، وهكـذا يسير المرء فى حلقة مفرغة " . ومـن المرجـح أن يكـون مـن الممكـن جمـع مئـات مـن العبـارات المماثلة من جميع أنحاء العالم .

ولقد أحصى " وليم جيمس " وغيره من الكتاب ووضعوا قائمة " بما لا يمكن وصفه " بوصفه إحدى الخصائص المشتركة العامة للتصوف فى كل مكان وفى جميع الثقافات . غير أن كلمة " مالا يمكن وصفه " ليست سوى إسم للمشكلة ، وليست شيئا نفهم معناه فى الحال . والمشكلة التى ينبغى علينا أن نواجهها يمكن أن توضع فى عدد من الأسئلة المتداخلة . فما هى هذه الصعوبة فى استخدام اللغة التى يشعر بها المتصوف ؟ ولماذا لايستطيع أن يعبر عن نفسه فى كلمات ؟ وكيف يحدث أنه - إذا لم يكن فى استطاعته أن يصف تجربته - رغم ذلك كثيراً ما يكتبها ويتحدث عنها بفصاحة وقوة عظيمة ؟ وما الذى تصفه كلماته بالفعل إنّ لم تكن تصف تجاربه ، واستبصاراته ؟ وماهى وظيفة كلماته ؟

ثانيا : التجليات العلمية المزعومة :

يزعم المتصوفة ، كقاعدة ، أن لهم تجربة انطوائية مع الواحد ، أما التجربة الانبساطية فهم يزعمون واحدية الأشياء الخارجية أو يزعمون الاثنين معاً . وهم ، بصفة عامة ، يحصرون أنفسهم فى هذين النوعين من التجارب . لكن يحدث أحياناً أن يزعم المتصوف أنه تحدث له تجليات صوفية عن حقيقة القضايا العلمية أو المعرفة بصفة عامة . وربما قدَّموا هذا المبرر أو ذاك لعجزهم عن إخبارنا بهذه التجليات ، أو قد لا يقدمون مبررا على الاطلاق . ومن المطلوب مناقشة هذه الحالات هنا ، وأن نحسم الأمر بصددها . وسوف نجد كل مبرر للاعتذار على صياغة هذه المزاعم ، ومن ثم نستبعدها من دراستنا للتصوف .

كتب القديس فرانسيس اكسافير (١) يقول :-

" يبدو لى أن هناك غُلالة قد وضعت على عين روحى ، وأن حقيقة العلوم البشرية ،

---

١) القديس فرانسيس اكسافير (١٥٠٦ - ١٥٥٢) قديس أسبانى من الحزويت التبشيريين . سافر إلى المستعمرات البرتغالية فى شرق الهند حتى وصل إلى جاوا عام ١٩٤٢ . كما قضى فى اليابان بضع سنوات (١٥٤٩ - ١٥٥١) وأسس إرسالية مسيحية استمرت مائة عام ، ثم عاد إلى جاوا عام ١٥٥٢ ومنها أبحر إلى الصين ومات بالحمى هناك (المترجم) .

بما فيها تلك التي لم أدرسها قط ، قد تجلّت أمامي في حدس منسكب . ولقد استمرت حالة الحدس هذه أربعاً وعشرين ساعة ثم سقطت الغلالة من جديد ، ووجدت نفسي جاهلا كما كنتُ من قبل ... " (١) [التشديد على الكلمات من عندى] .

ومن الواضح أن القديس فرانسيس " بعد سقوط الغُلالة " وجد نفسه عاجزاً عن وصف أو تفسير المعرفة التى كان قد تعلّمها ونسيها . وتعتبر هذه الفرقة علامة على القول غير المسئول . فما هى العلوم الجزئية التى شملتها تجلياته ؟ وما هى القضايا التى رآها صادقة ؟ أم أن ذلك يعنى أنه وصل إلى معرفة جميع الحقائق فى جميع العلوم بالتفصيل ؟ إنَّ انكشاف خيرية الله شئ ، والزعم بانكشاف حقائق علم الفلك ، وعلم الحياة ، والكيمياء خلال التجربة الله شئ ، والزعم بانكشاف حقائق علم الفلك ، وعلم الحياة ، والكيمياء خلال التجربة الصوفية ونسيانها - شئ مختلف أتمّ الاختلاف . أما القول بأن شيئاً كهذا هو المقصود ، فربما ظهر ، أو من المحتمل أن يظهر على نحو أوضح إذا ما قارنا عبارة القديس أكسافير السابقة بعبارة أخرى عن حالة مشابهة . يروى عن " هرمان جوزيف Herman Joseph أن :

" الله ... أطلعه على قبة السماء والنجوم ، وجعله يفهم كيفها وكمها .. وعندما عاد إلى نفسه كان عاجزاً عن تفسير أى شئ لنا . وقال ببساطة أن معلوماته عن الخلق كانت من الكمال والإثارة إلى درجة يعجز اللسان عن التعبير عنها " (٢) .

وعلى كل حال فمعنى هذه العبارة واضح ، " فهرمان جوزيف " يدّعى معرفة لا توصف بعلم الفلك ، ومن المهم أن تلاحظ أن علوم الفيزياء تتألف تماما من قضايا ، والقضايا ذات تركيب منطقى وهى بما هى كذلك لابد أن يكون من الممكن التعبير عنها فى

١) اقتبسه ج . ب . برات فى كتابه " الوعى الحينى " نيويورك - ماكميلان ص ٤٠٧ - ٤٠٨ (المؤلف) .

٢) المرجع السابق ص ٤٠٨ (المؤلف) .

كلمات . فالقضية لا يمكن أن تكون غير قابلة للوصــف ، وهـى بـالفعل ، أو بـالقوة ، أقـوال لغوية . أما الادعاءات الأصلية عما لا يمكن وصفه من الناحية الصوفية فهى تختلف عن ذلـك أتـم الاختـلاف . فمـا يقـال أنـه لا يوصـف هـو تجربـة عينيـة لا يمكـن أن تصفهــا قضيــة . فالتأكيدات التى تقول أنَّ الخصائص العلمية تنكشف فـى لحظـات الغيبـة الصوفيـة ثـم تُنسـى ينبغى رفضها بوصفها أوهاما . ولسنا بحاجة ، بالطبع ، للتسـاؤل عـن أمانـة وإخـلاص هـؤلاء الناس ، لكنا نتساءل عن ادعاءاتهم التى لا يمكن قبولها ، فمن المرجح أن تكون قابلة للتفسير بطرق لا تطعن فى أمانتهم . لقد اقتبس ج . ب " بيرت ما ذكره " بروفسور لوبا " مـن " أننـا أحياناً نستيقظ من حلم ونشعر أننا استطعنا فيه حل مشكلة صعبة لكننـا لا نستطيع أن نتذكـر الحل " . ويذكر المؤلف أنه ذات مرة فى حوار مع صديق بعد تناول الغذاء - كـان مـن بينـه أقداح من النبيذ - أنه أدرك فى لمحة من لمحات الكشف أو التجلـى ونقلهـا إلـى صديقـه ، حقيقة " ما كان يعنيه أفلاطون " . لكنه كان فـى الصبـاح عـاجزاً تماما عـن تذكـر أى جـزء صغير من هذا الكشف . ويذكر بروفسور " برات " أيضاً الشـعور السـيكولوجى المصـاحب لإيمان شديد الانفعال مع الحـد الأدنـى مـن المضمـون العقلـى . ويلاحـظ " وليـم جيمـس " إمكان أن يكون شخص ما " مرهقاً بإيمان شديد " دون أن يكون لديه أدنـى فكـرة عمـا هـو ذلك الذى كان يؤمن به . ويبدو من المرجح أن تكون ألوان الكشف الصوفى لعلم الفلـك أو أية حقائق علمية أخرى ممـا لا يمكـن أن يقـدّم لـه المتصـوف أى تفسـير هـى مجموعـة مـن الأوهام يمكن من حيث المبدأ أن يكون لها تفسير سيكولوجى . ولابـد للمـرء أن يضيـف أن هذه المزاعم هى لحسن الطالع نادرة جداً ، فالغالبية العظمى من المتصوفة لا تقول بها .

ثالثا : نظريات الحس المشـــترك :

إنَّ فحص الوثائق الرئيسية فى الكتابات الصوفية العالمية لن تترك شـكاً عنـد أى قـارئ حساس بأن التجربة الصوفية المزعومة التى لا يمكن وصفها ، لا يمكن تفسيرها عن طريق أية مبادئ سيكولوجية مما ينطبـق علـى وعينـا اليومـى المـألوف . إذ يؤمـن المتصوفـة أن النـوع الخاص من الوعى لديهم ليس مختلفاً ، لكنه نسـبى مـن حيـث الدرجـة فحسـب عـن الوعـى المألوف . وطالما أنهم وحدهم الذين يملكون هذين النوعين من الوعـى (الوعـى المـألوف ،

والوعى الصوفى) فهم وحدهم فى وضع يمكنهم من المعرفة . والواقع أنه ليس من المستحيل أن يكونوا مخطئين بصدد تجاربهم . لكن من المحتمل أكثر أن يكمن الخطأ عند أولئك الذين يرفضون أمثال هذه التجارب لأنهم عاجزون عن الإيمان بأنه يمكن أن يوجد شئ لا يستطيعون هم أنفسهم رؤيته أو فهمه . ولو كان المتصوفة على صواب فى نوع الوعى الخاص عندهم ، فلابد أن يكون فى هذه الحالة من ذلك النوع الذى لا يمكن أن يُفهم بمصطلحات الوعى المشترك المألوف أو مقولاته . لأنه لا يوجد بينهما أى خاصية مشتركة سوى واقعة أنهما وعى . ومن ثم فمن المرجح أن تكون المشكلة مع اللغة هى مسألة اختلاف بين نوعين من الوعى . ومن المحتمل أن لا تعود إلى أى سبب من تلك الأسباب التى تجعل من الصعب علينا أحياناً أن نصوغ مشاعرنا وتجارب الحياة اليومية فى كلمات . كما أنه لا يمكن تفسيرها بمصطلحات علم النفس المألوفة .

ولكن هناك ، كما هى الحال ، دائماً ، مع رجل الشارع الذى لديه قصور فى الخيال ، ويعجز عن الإيمان بأى شئ يجاوز نطاق تجربته الخاصة ، فإنه سوف يبذل ما يستطيع من جهد لكى يجذب التجربة الصوفية إلى أسفل ، إلى مستواه الخاص . وعلى نحو ما يحاول بكل حيلة منطقية ممكنة أن يرد المفارقات الصوفية إلى المستوى الشائع ، فكذلك سيحاول هنا أن يتخلص من المشكلة الصوفية مع اللغة بردها إلى صعوبة شائعة ومعروفة جداً مع كلمات كتلك التى يفهمها كل إنسان ويخبرها جيداً . وقد تكون النتيجة عدداً من نظريات الحس المشترك سوف نسوق نموذجين لها هنا . ومن الممكن أن يكون هناك عدد كبير منها .

(١) نظرية الانفعال :

الانفعالات روّاغة وأكثر إبهاماً وأقل تحديداً من البنَى التصورية للفكر ، عندما تكون هذه الأخيرة واضحة ومتميزة . ومن هنا كانت الكلمات التى تتلاءم مع الانفعالات زهيدة جداً . لكن هناك فوق ذلك كله واقعة أخرى عن الانفعالات وهنا مكانها المناسب : وهى أنه كلما كانت الانفعالات أعمق ، صعب التعبير عنها ، ومن هنا فإن " تنسون " يتحدث عن

" الأفكار التى كثيراً ما تقبع فى أغوار الدموع " . وربما كان يقصد المشاعر أكثر من الأفكار بالمعنى الضيق للأفكار التصورية . ولا شك أنه إذا كانت أعمق من الدموع ، فهى أعمق بالنسبة للكلمات . إننا نتحدث عن مشاعرنا السطحية بحرية . لكن عندما تهتز أعماق الشخصية البشرية ، فإننا نخلد إلى الصمت . ونظرية الانفعال التى تتعلق بما لا يمكن وصفه فى الجانب الصوفى ، لا تفعل شيئاً سوى مدّ هذه التعميمات السيكولوجية لتغطى حالة الوعى الصوفى . وعندئذ يصبح مالا يمكن وصفه مسألة درجة . فتجربة السقوط فى الحب - لأول مرة - قد تجعل المحب يكف عن الكلام ويلتزم الصمت . والتجارب الصوفية تعمّق الغبطة ، والفرحة ، وأحيانا الوجد ، والغيبة . وربما كانت هناك أيضا مشاعر الرهبة والإجلال لما هو مقدس فى تجربته . ويفسر لنا عمق مشاعره الصعوبات التى يلقاها مع الكلمات .

ليس من الضرورى أن نجادل فى أنه لا توجد حقيقة أيا كانت فى هذه النظرية . أما القول بأن تجارب الصوفية هى انفعالات " أعمق من الكلمات " - هو بلا شك سمة يمكن أن تُضاف إلى المتاعب التى يجدها المتصوف مع اللغة . لكن ما أجادل من أجله هو أن هذه النظرية إذا ما أُخذت بذاتها ، لكانت غير كافية تماما ، ولا وزن لها فى تفسير الجانب الصوفى الذى لايمكن وصفه .

ونحن نلاحظ فى المقام الأول أن التجربة الصوفية ليست مجرد انفعال ، ولا هى حتى انفعال أساسى . إنَّ عنصرها الرئيسى هو شئ يشبه الإدراك أكثر من الانفعال ، رغم أن الصوفى سوف يشعر أيضاً أن كلمة " الإدراك " ليست هى الكلمة الصحيحة . والعنصر الأساسى الذى يشبه الإدراك فى التجربة هو إدراك الوحدة التى لا تمايز فيها واختلاف . والنغمة المؤثرة التى يحملها هذا الإدراك معه ، عند عظماء المتصوفة ، هادئة ومتزنة أكثر من أن تكون نغمة انفعالية . ويمكن ترتيب المتصوفة جميعاً ابتداء من أصحاب الانفعالات المتطرفة من أمثال القديسة تريزا ، وسوزو ، إلى النوع الهادئ الرزين من أمثال " إيكهارت " ، و " بوذا " . ولابد أن نتذكر أن " إيكهارت " يرى أن الاشباع المعقول هو عملية روحية خالصة تظل فيها القمة العليا للروح غير متأثرة بحالة الوجد " . وأن " العواصف الانفعالية لطبيعتنا الفزيقية لم تعد تهز قمة الروح " . ومع ذلك فقد وجد كل من

" إيكهارت " و " بوذا " أن الوعى الصوفى لا يمكن وصفه . ويسمى الوعى الصوفى فى حالة البوذية " بالنرفانا " ، وهم يصورونها دائما على أنها تجاوز التعبير . وتظهرنا هذه الملاحظات على أن نظرية الانفعال تعتمد على الإسراف فى تأكيد دور الانفعال فى الوعى الصوفى . ولا تلقى بالاً ولا التفاتاً - أو التقليل حداً من الالتفات - إلى جوانبه الأخرى .

لكن ليست هذه هى النقطة الرئيسية التى أود أن أسوقها ضد هذه النظرية . فمن المهم أكثر أن نؤكد أن وزن التراث الصوفى كله يتجه ضد النظرية ، كما أنه يدعم النظرة التى تقول أنّ هنا صعوبة منطقية ، لا صعوبة انفعالية فحسب ، وهى التى تمنع الصوفى من التعبير الحر عن تجربته فى كلمات . إنها الرؤية نفسها وليس الانفعالات المصاحبة لها ، فهذه الرؤية هى التى لا يمكن التعبير عنها . ومن الصعب ، بالطبع ، أن نوثق أو أن نبرهن فى فقرة أو أن نقول كلمة " عن وزن التراث الصوفى كله " . لكن كتابنا الحالى بأسره هو وثيقة على ذلك - أو على الأقل - على الوعى الصوفى الأساسى الذى لا يمكن قياسه أو مقارنته بالوعى المألوف ، واستحالة رد الأول إلى الثانى ، ويشكل ذلك من حيث الأساس جذور مشكلة المتصوف مع اللغة . أما بالنسبة للباقى فليس فى استطاعة المرء سوى أن يغامر ويؤكد أن مَنْ ترضيه نظرية الانفعال ، ولا يشعر بداخله بشئ من الضيق : إما أنه يجهل كتابات المتصوفة . أو إذا كان على علم جيد بها ، فلابد أن تنقصه البصيرة والحساسية .

(٢) <u>نظرية العمى الروحى</u> :

لقد قيل إنّ استحالة نقل التجربة الصوفية إلى شخص لم يكن لديه قط مثل هذه التجربة تشبه استحالة نقل طبيعة اللون إلى شخص ولد أعمى . ومن هنا كان الشخص غير الصوفى هو أعمى من الناحية الروحية . وهذا هو السبب فى أن الرجل الروحى أو المتصوف لا يستطيع أن ينقل تجاربه إلى غير المتصوف . وتلك هى قضية ما يمكن وصفه أو التعبير عنه .

هناك اعتراضان قاتلان ضد هذه النظرية :-

الاعتراض الأول : واقعة أن فكرة اللون لا يمكن نقلها فى كلمات إلى شخص ضرير لم ير اللون قط - هذه الواقعة ليست سوى حالة جزئية لمبدأ عام فى المذهب التجريبى الذى أعلنه ديفيد هيوم . فمن المستحيل " تشكيل فكرة " عن انطباع أو كيف بسيط مالم يمر الشخص أولاً بتجربته . وينطبق المبدأ ، بالطبع ، لا فقط على الألوان ، وإنما على أى نوع من التجربة ، حسية أو غير حسية . ومن هنا فإنه ، بغير شك ، ينطبق على التجربة الصوفية . ولكن القول نفسه بأنه ينطبق بالمثل على أى نوع من التجربة يجعله لا يصلح لتفسير التجربة الصوفية التى تفوق الوصف . لكن إذا كان ذلك هو كل ما تعنيه كلمة مالا يمكن وصفه ، لكان معنى ذلك أن كل أنواع التجارب - الألوان ، والروائح ، والطعوم ، والأصوات - ستكون بنفس الطريقة مما لا يمكن وصفه . لكن التجربة الصوفية التى تفوق الوصف ، يفهمها بوضوح أولئك الذين يتحدثون عنها على أن لها خصائص فريدة لا يملكها إلا على هذا النوع من التجربة ولا يشاركها فيها الأنواع الأخرى . وإلا فلن يكون هناك معنى على الاطلاق للقول بأن التجربة الصوفية تفوق الوصف . فلا أحد يقول أنَّ تجارب الألوان لا يمكن وصفها فقط لأن الكلمات لا يمكن أن تنقل هذه التجارب إلى الرجل الأعمى .

الاعتراض الثانى : على هذه النظرية هو أنها تضع مشكلة الكلمة حاجزاً على الجانب الخطأ فى العلاقة بين المتحدث والسامع . فاذا ما قال الرجل المبصر للشخص الأعمى " هذا الشئ أحمر " فإن الشخص المبصر لا يجد مشكلة فى النطق بهذه الكلمات ، ولا شئ خطأ فيما يصف ، بل قد يكون وصفاً دقيقاً تماماً ، فلا معنى أبداً للقول بأن تجربة رؤية اللون الأحمر لا يمكن وصفها أو التعبير عنها . فمشكلة فهم معنى ما يوصف تقع على عاتق المستمع الضرير . لكننا نجد فى حالة التجربة الصوفية أن المتصوف هو الذى يستشعر كلمة الحاجز ، فهو الذى يقول أنَّ التجربة لا يمكن وصفها أو التفوه بها . ولا شك أن المستمع غير الصوفى يمكن أيضا أن يواجه هذه الصعوبة ، فليس فى استطاعته " تشكيل فكرة " عما يحاول المتصوف نقله إليه . والنظرية التى نناقشها تشرح مشكلته ، غير أنها ليست هى المشكلة التى كان المفروض أنَّ تفسرها النظرية وهى " عدم القدرة على النطق بالتجربة " الذى يشعر به الصوفى . انظر مرة أخرى إلى ماكتبه " ج . أ . سيموند " إنه يكره التجربة لأنه يقول " إننى

لا أستطيع أن أصفهـا لنفسـي . وليـس فـي استطاعتي حتـى الآن أن أجـد الكلمـات لجعلها واضحة " . وعدم وضوح التجربة أو استحالة فهمها هي التي تجعلها لا يمكن وصفهـا . وأنـا على يقين من أن ذلك يضعها على الطريق الصحيح . فعدم إمكان الوصف يسببه نقص جذرى أو قصور فى الفهم ، أو العقل ، البشرى . وعلينا الآن أن نتابع هذا الخيط .

رابعا : النظرة القائلة بأن اللغة الصوفية واللغة الدينية رمزيـة :

يردد المتصوفة مراراً القول بأن تجاربهم الصوفية " تجاوز الفهم " أو هـى " تعلـو علـى العقـل " أو هـى " فـوق النظـر العقلـى : " أخفـى مـن كـل خفـى هـى تلـك الـذات ، فهـى تجاوز كل منطق ... إنَّ اليقظة التى عرفتها لا تأتى من خـلال العقـل " هكـذا تقـول " كاثـا أوبنشاد " (١) . و " هذه الذات " هى بالطبع الذات الكلية ، وهى الواحد الـذى يعـرف مـن خلال التجربة الصوفية يقول " روز بروك " لقد ارتفع أمثال هؤلاء الرجال المسـتنيرين فـوق العقل " . ويتساءل ايكهارت " متى يرتفع الانسان فوق مستوى الفهم المحض ؟ " . ويقـول أفلوطين " لقد تعطل العقل وكذلك التعقل " .

ماهو معنى كلمات " العقل " و " الفهم " و " التعقل " و " المنطـق " ، ومـاهى علاقـة الواحد منها بالآخر ؟ . أعتقـد أنـه لا اختـلاف ولا فـاروق بينهـا حسـب مـا وصـل إلينـا مـن كتابات المتصوفة . فلا فارق بيـن " العقـل " و " الفهـم " ، فهمـا يشـيران إلـى قـدرة الذهـن على استخدام تصورات مجردة . فهما يعنيان ما كان يقصـده كـانط " بملكـة التصـورات " . والظـاهر أنـه ليس ثمـة فـارق واضـح بيـن " العقـل " و " التعقـل " ، ولا بيـن " العقـل " و " المنطق " . وربما كان من الممكـن فـى بعـض الأحيـان التميـيز بيـن هـذه المصطلحـات الأربعة . لكن الكلمات الأربع - بصفـة عامـة - يمكـن أن تحمـل هـذا الجـانب أو ذاك مـن استخدام الذهن للتصورات .

---

١) الأوبنشاد ترجمة سوانى وفردريك مانشستر نيويورك المكتبة الأمريكية لآداب العالم عـام ١٩٥٧ ص ٧ (المؤلف) .

النظريات التى علينا فحصها فى هذا القسم تسعى إلى تفسير مالا " يمكن وصفه " على أنه يعود إلى عجز الفهم أو العقل على العقـل علـى التعـامل مـع التجربـة الصوفيـة . والتفسـير المعتاد لهذه المسألة يؤكد أن التجربة الصوفية تعجـز مـن داخلهـا علـى أن تكـون تصوريـة ، فنحن نمر بتجربتها على نحو مباشر ، فيما تقول هذه النظرية ، لكـن لا يمكـن تجريدهـا فـى تصورات . لكن لما كانت كل كلمة فى اللغة - باستثناء أسماء الاعلام - هى تصـور ، فإنـه ينتج من ذلك أنه حيثما لا تكون التصورات ممكنة ، فلا تكون الكلمات ممكنة . ومـن هنـا فإن التجارب الصوفية بما أنها لا يمكن وضعها فى تصورات فإنه لا يمكن كذلك وضعها فـى ألفاظ . ولهذا السبب فإن " ما لا يمكن وصفه " ليس مسألة درجة ، على نحـو مـا تفـترض ، مثلا ، نظرية الانفعال ولكنها مطلقة ، ولا يمكن استئصالها . تلك هى النظرية الشائعة .

لا بد للنظرية أن تفسر لنا لماذا لا يمكن وضع التجربـة الصوفيـة فـى تصـورات . وقـد يكون السبب فى حالة التجربة الانطوائية هى الوحدة التى لا اختلاف فيها ولا تمـايز ، والتـى تخلو من كل مضمون تجريبى ، فهـى خـواء لا شـكل لـه . ولا يوجـد فيهـا أى بنـود يمكـن تمييزها . لكن التصورات تعتمد على كونها كثرة من البنود التى يمكن التمييز بينها . ويلاحظ الذهن التشابهات والاختلافات بينها ، ويقوم بترتيب المتشابهات بعضها مع بعض بطرق معينة فى نفس الفئة . وفكرة الفئة تصور . ومن هنا فحيثما لا توجد كثرة ، فإنه لا يمكن أن تكـون هناك تصورات ومن ثمَّ لا يمكن أن تكون هناك كلمات .

وربما كان لابد من تبنى هذه النظرة لمواجهـة حالـة النـوع الانبسـاطى مـن التجربـة . والمشكلة هى أن الكثرة الحسية فى مثل هذا النوع من التجربة لم تحذف . وربما كان على المرء أن يقول إنـه علـى الرغـم مـن أن كـثرة الموضوعـات الحسـية لا تـزال موجـودة ، فـإن الواحدية التى يمر الصوفى بتجربتها ، والتى تشع مـن فـوق أو مـن خلـف هـذه الموضوعـات لا تنطوى فى ذاتها على أية كثرة . ومن ثمَّ لا يمكن إدراكها عن طريق التصورات ، فالتجربـة مختلطة إنْ صحَّ التعبير . فجزء منها حسى وفزيقى وهـو الجـزء الـذى يمكـن أن تنطبـق عليـه التصورات . إنه الأحجار ، والأشـجار ، والحشـائش ... الـخ . وليـس ذلـك فـى ذاتـه جـزءاً

صوفياً على الاطلاق . أما الجزء الآخر فهو الواحد ، وهو وحده العنصر الصوفى ، وهو مالا يمكن صياغته فى تصورات .

والمبدأ العام للنظرية وهو عدم صياغة التجربة فى تصورات تستند إلى دعم هام من أفلوطين ، ودينسيوس الأريوباغى ، وإيكهارت . ومن خلفهم ، فى الواقع ، تاريخ التصوف الغربى كله . وعلى ذلك فإننا نجد أفلوطين يعلن :-

" إدراكنا للواحد لا يشارك فى طبيعة الفهم أو الفكر المجرد ، على نحو ما تفعل معرفة الموضوعات العقلية الأخرى . لكن لهذا الإدراك طابعاً يعلو على الفهم . لأن الفهم يتقدم بواسطة التصورات . والتصور شئ متكثر وهكذا تضل الروح عن إدراك الواحد عندما تسقط فى العدد وفى الكثرة . ومن ثم فلابد لها أن تجاوز الفهم " (١) .

والنقطة الجوهرية هنا تجعل من الواضح أن التصورات تعتمد على الكثرة ، ومن ثم لا تستطيع أن يكون لها موطئ قدم فى تجربة واحدية تماما .

سوف نتجاوز " ديونسيوس " لحظة على أن نعود إليه فيما بعد ، لنلاحظ أن " إيكهارت " يكتب بطريقة غامضة أكثر من " أفلوطين " ، ومع ذلك فهو يدعم مثل هذه النظرة . يقول :

" يسير الأنبياء فى النور .. وهم أحيانا يعودون إلى العالم ويتحدثون عن أشياء عرفوها ... ويعتقدون أنهم يعلّموننا كيف نعرف الله . عندئذ ينعقد لسانهم ويقعون فى البكم لثلاثة أسباب :-

أولا : لأن الخير الذى عرفوه " عندما نظروا إلى الله كان هائلا " وغامضاً حتى أنه يصعب أن يتخذ شكلاً معيناً أمام الفهم ..

---

١) أفلوطين : التساعية السادسة ، رقم ٩ (المؤلف) .

ثانيا : ما حصلوه من الله يضاهى ذات الله نفسه من حيث ضخامته وجلاله . ولا يؤدى إلى أية فكرة ولا أى شكل يمكن التعبير عنه .

ثالثا : ولهذا السبب يقعون فى البكم ، لأن الحقيقة المختبئة التى وجدوها فى الله ، والسر الذى عثروا عليه ، لا يمكن وصفه أو التفوه به (١) .

هذه الفقرة مختلطة ومشوشة جداً . مادام السبب الثانى المزعوم لا يفعل شيئاً سوى تكرار السبب الأول ، والأسباب الثلاثة يمكن لأغراض عملية أن ترتد إلى سببين . الأول هو ضخامة التجربة وجلالها . لكن لو وضعت الفخامة والجلال على أنها الأسباب الوحيدة " لما لا يمكن وصفه " ، فلابد أن يشجع ذلك النظرة التى تقول أنَّ مالا يمكن وصفه المزعوم ليس سوى مبالغة المقصود منها التعبير عن انفعالات صاحب التجربة . إن الضخامة – مثل الضآلة – يسهل جداً التعبير عنها . فمن السهل أن نصف فى كلمات بلايين الأميال سهولة وصفنا للبوصة . أما الجليل ، فهو بمقدار ما يختلف عن العظيم ، قد يعوق المرء عن التنفس حتى ينعقد لسانه فلا يستطيع أن يتحدث أو قد يبدو كما تقول العبارة " أروع كثيراً من الكلمات " – لكنه ليس بأى معنى دقيقاً وغير قابل لأن يوصف عن طريق اللغة . والعثور على اللغة المناسبة للجليل هو أحد المهام الخاصة بالشاعر ، والقول بأن غير الشعراء لا يستطيعون أن يفعلوا ذلك لا يجعله فوق الوصف أو لا يمكن التفوه به . لكنا لو نظرنا مرة أخرى فى عبارة " إيكهارت " لرأينا ظهور فكرة أكثر عمقاً ، فهو يخبرنا أن الرؤية لا يمكن أن تتخذ شكلا معينا أمام الفهم " ، " ولا تؤدى إلى أية فكرة أو شكل يمكن التعبير عنه " إنها لا شكل لها أو هى تفتقر إلى الشكل المعين الذى يقال هنا أنه يجعل التجربة لا توصف . ومادامت التجربة هى الخواء الفارغ ، وبلا مضمون محدد ، فليس ثمة أشكال محددة يمكن أن تناسب التصور . وما لا شكل له هو نفسه الفراغ أو الخواء . فهو " ليس هذا ، ولا ذاك " . ومادام كل تصور أو كلمة يفسر " هذا " التى تتميز عن " ذاك " ، فليس ثمة

---

١) ف . فليفار " مايستر ايكهارت " ترجمة س . د . ايفانز ص ٢٣٦ – ٢٣٧ (المؤلف) .

كلمات أو تصورات ممكنة . وهكذا نجد أن " إيكهارت " بدوره يدعم نظرية عدم إمكان صياغة تصورات .

نظرية ما لا يمكن وصفه قد يُقبل وقد لا يُقبل . ونحن هنا معنيون بعرضها لا بنقدها . لكن حتى إذا ما تركنا النقد إلى ما بعد لكى نفحص المضامين الكاملة للنظرية ، فإننا نرى فى الحال أنها تؤدى إلى مأزق واضح . إذ الواقع أن المتصوف يستخدم لغة لها - على الأقل - مظهر وصف التجربة . غير أنه يخبرنا أن كلماته لا تصف التجربة فى الواقع حتى ولا وصفاً جزئياً . ولا يعنى ذلك أن الوصف غير مقنع . وإنما التجربة هى التى لا يمكن وصفها تماماً ، ومن ثمَّ فإن كلماته ليست فى الحقيقة وصفية . وعندئذ تظهر المشكلة فى صورتها الحادة . فما هى ، فى الواقع ، وظيفة كلمات المتصوف ؟ . هناك وجهتان من النظر للاجابة عن هذا السؤال يمكن أن نسميهما على التوالى : نظرية ديونسيوس ، ونظرية المجاز أو الاستعارة .

(١) نظرية ديونسيوس :

من المعتقد أن المؤلف المجهول الذى أطلق على نفسه خطأ اسم " الأريوباغى " - ليعنى بذلك أنه كان من أتباع القديس بولس (١) - كان يعيش فى القرن الخامس الميلادى . ولهذا فسوف نسميه ديونسيوس فقط . ولقد أعلن - فى صورة متطرفة - النظرية التى تقول أنه ليس ثمة كلمات تنطبق على التجربة الصوفية ، أو على الله . ولقد كتب عن الإلهى يقول :-

" إنه ليس روحاً ولا ذهناً .. ولا نظاماً ولا ضخامة ولا ضآلة . وهو ليس غير متحرك ، ولا متحركا ، ولا ساكنا ، وليست له قدرة ، ولا هو قدرة ، ولا نور ، وهو لا يحيا ، وليس هو الحياة ... ولا هو واحد ، ولا هو الألوهية أو الخير ، وهو لا ينتمى

---

١) قارن : " ولكن أناساً التصقوا به وآمنوا منهم ديونسيوس الأريوباغى وامرأة إسمها داموس وآخرون " أعمال الرسل الاصحاح السابع عشر : ٣٤ (المترجم) .

إلى مقولة الوجود ولا إلى مقولة اللاوجود .. ولا ينطبق عليه اثبات ولا نفى .. " (١) .

إنّ نظريات " ما لا يمكن وصفه " تجد ملاذها عادة فى السلب . فهى تذهب إلى أن الكلمات الايجابية لا يمكن أن تنطبق على الموجود الأسمى ، ولكن الكلمات السلبية - فيما يبدو - هى التى تنطبق عليه . ومن هنا فإن الأوبنشاد تتحدث عنه على أنه " بلا نفس ، وبلا صوت ، وبلا رائحة ، ولا لون ، ولا ذهن " ... الخ أو ببساطة شديدة " لا هو هذا ولا ذاك " . لكن " بلا لون " ، و " بلا ذهن " و " بلا فعل " .. الخ هى كلمات تماثل أضدادها ، ومن ثمّ تقوم مقام التصورات . وفضلا عن ذلك فليس ثمة شئ إسمه السلب الخالص ، " فالموت " لفظ إيجابى ، ولا نستطيع أن نتجنبه بقولنا " اللاحياة " . والسكون لفظ إيجابى مثل الحركة . وعبارة أن " كل سلب تعين " صادقة مثل عبارة " كل تعين سلب " . ولقد أدرك ديونسيوس ذلك ، كما تكشف عن ذلك العبارة الأخيرة التى اقتبسناها الآن تواً " فلا يصدق عليه إيجاب ولا سلب " . وإن شئنا الدقة فإن ذلك يؤدى إلى تراجع لا متناه . وتقول " الأوبنشاد " إنّ الموجود الأسمى " لا هذا ، ولا ذاك " ، ولابد أن نضيف " ليس لا هذا ، ولا ذاك " ، ثم " ليس لا " ، و " لا هذا ولا ذاك " .. الخ .

غير أن ديونسيوس قد أدرك أننا عندئذ لدينا مشكلة تفرضها واقعة الكلمات التى تستخدم عن الموجود الأسمى ، بما فى ذلك الكلمات التى أنكر فيها إمكان تطبيق الكلمات . والمشكلة هى : ماهى إذن وظيفة الكلمات ؟ ولقد حاول أن يحل هذه المشكلة فى كتابه " الأسماء الإلهية " وكانت له جدراة كبيرة بوصفه واحداً من الفلاسفة الواقعيين إنْ لم يكن أولهم جميعاً - فضلاً عن أنه محبوب بصفة خاصة من فلاسفة يومنا الراهن - الذين ناقشوا مشكلة اللغويات على نحو ما تنطبق على اللغة الدينية .

---

١) ديونسيوس الأريوباغى " الأسماء الإلهية ، واللاهوت الصوفى " ترجمة س . رولت نيويورك - شركة ماكميلان عام ١٩٢٠ ، الفصل الخامس . (المؤلف) .

ونظريته أبعد ما تكون عن الوضوح ، ولكن مغزاها العام هو أن الله في ذاته يعلـو على كل محمول حتى محمولات مثل " الواحد " ، و " الخير " ، و " الحب " . لكن الصفات التي يمكن أن ننسبها إليه هي محمولات خاصة بتجلياته أو " فيوضاته " نقولها عنه على سبيل الرمز . وتعني " تجليات الله " بصفة عامة : عالم الأشياء المتناهية ، بما في ذلك الأنفس المتناهية ، فنحن مثلا نسميه " الواحد " ، " الوحدة " ، لأننا عن طريقه متحدون ، أعني أن ملكاتنا متحدة ، ونحن أنفسنا ندخل معه في وحدة عن طريق الإشراق الصوفي . ونسميه " حكيماً " ، و " عادلا " لأن جميع الأشياء في العالم جميلة مالم تفسد . والله هو سبب العالم ، على الرغم من أن ذلك ليس بالمعنى الزماني لكلمة " السبب " الذى يتقدم فيه " السبب " " نتيجته " في الزمان . ونقول أنَّ الله " خيّر " لأنه سبب الأشياء الخيّرة . ونقول أنه موجود لأنه سبب الأشياء الموجودة . والله ، فيما يقول " ديونسيوس " ، هو " سبب جميع الأشياء ، ومع ذلك فهو في ذاته ليس شيئا لأنه يعلو أساسا على جميع الأشياء " (١) .

لقد أراد " ديونسيوس " التعبير عن علـو الله ولتجاوزه لجميع الكلمات بالاستخدام المستمر لكلمة " أعلى " أو " فوق " . فالله لا هو موجود ولا هو غير موجود ، وإنما هو أعلى من الموجود . ولا هو واحد ولا وحدة ، بل هو الواحد الأعلى أو الوحدة العليا . وليس ممتازاً لأنه فوق الامتياز ، وليس مقدساً ، وإنما هو فوق التقديس . غير أن " الموجود الأعلى " هو في النهاية كلمة . وإذا كان الله فوق كل الكلمات فلابد أن يقال عنه إنه " فوق " " ماهو فوق الامتياز " .. وهكذا إلى ما لا نهاية .

علينا في النهاية أن نوجز الاعتراضات التي يمكن إثارتها ضد هذه النظرية :-

(١) ما المبرر الذى يجعلنا نقول أنَّ الله سبب جميع الأشياء ؟ إذا كانت كلمة " السبب " تعني حرفيا نظرية تناقض نفسها ، مادامت كلمة " السبب " لابد أن تكون مما لا يمكن تطبيقه على الله كأى كلمة أخرى . لكن إذا كانت كلمة " السبب " كغيرها من الكلمات الأخرى ، أعني إذا كان من الممكن أن تنطبق على تجليات الله لا على

---

١) المرجع السابق الفصل الأول والخامس (المؤلف) .

الله نفسه ، فإنها عندما تُستخدم عن الله فلابد أن تعني أن الله هو سبب " السببية " التي تظهر في العالم . لكنها عندئذ لا يمكن أن تعني أنه هو نفسه سبب " السببية " ، وانما هو فحسب سبب ، " سبب السببية " .. وهكذا إلى مالا نهاية .

(٢) إذا كانت " س " سبب " ص " ، وإذا كان لـ " ص " كيف معيّن هو " ق " ، فإن ذلك لا يُقدّم أى مبرر لتسمية " س " " ق " ، ولا حتى على سبيل الرمز . فمثلا : لا معنى لتطبيق كلمة " سائل " على النار ، لأن النار تسبب سيولة قطعة الشمع . ولن يجعل مثل هذا الاستخدام معقولاً أو ذا معنى أن نقول أنَّ النار هي الوجود الوحيد الذى سمى " سائلاً " على سبيل الرمز .

(٣) نظرية ديونسيوس تجعل " عدم إمكان الوصف " لله ، لا يمكن وصفه على نحو مطلق . ولو أننا فعلنا ذلك فلا يمكن أبداً أن نبرر استخدام أية لغة ، سواء كانت الكلمات إيجابية أو سلبية . وسواء استخدمت بالمعنى الحرفي أو الرمزى . إنَّ نظرية اللغة الرمزية لا تساعد ديونسيوس ، فلا ينبغي استخدام أية كلمة مهما تكن . ولا ينبغي أن نسمى التجربة الصوفية : لا " تجربة " ولا " صوفية " ، و " لا فوق الوصف " . ولا ينبغي علينا أن نقول إنها " ليست هذا ، ولا ذاك ، لأن كلمة " إنها " لا تنطبق عليها . باختصار لابد أن تكون " مما لا يمكن معرفته " بالنسبة لنا ، لا فقط بهذا المعنى النسبي الذى تحدث فيه هربرت سنبسر (١) - صوابا أم خطأ - عن قوة

---

١) هربرت سبنسر (١٨٢٠ - ١٩٠٣) فيلسوف إنجليزى وعالم اجتماع مدّ فكرة التطور من الكائنات الحية إلى جميع الأشياء والظواهر ، كان يعتقد أن العلم عاجز عن سبر أغوار الأشياء ، وأن هناك قوة لا يمكن معرفتها هي حجر الزاوية في الدين . من مؤلفاته " دراسات إجتماعية " عام ١٨٥١ و " مبادى " علم النفس عام ١٨٥٥ و " التربية " عام ١٨٦١ . " ونسق الفلسفة التركيبية " فى عشرة مجلدات وهو الكتاب الذى مدّ فيه نطاق نظرية التطور لدارون إلى مجال المعرفة البشرية (المترجم) .

لا يمكن معرفتها . وفكرة " مالا يمكن معرفته " يمكن أن تكون نسبية فحسب ، لأنها تعنى أننا نعرف شيئاً عنه : إنه مثلا موجود ، وأنه قـوة ، أمـا خصائصـه الأخـرى فهـي تجاوز إدراكنا تماماً . أما " مالا يمكن وصفـه ، المطلـق ، كمـا وضعـه ديونسـيوس ، فلابد أن يعنى أن شيئا ما نسميه " مالا يمكن وصفه " يقع خارج وعينا تماما ، بمعنـى أن الله ربما كان خارج وعى الحيوان . وقـد يكـون مـن المقبـول أن نفـترض أن اللـه " لا يمكن معرفته " مطلقاً بالنسبة للحيـوان . ولا يمكـن للحيـوان أن يعتقـد " أن اللـه لا يمكن معرفته بالنسبة لى " . إنَّ الموجود الواعى بالله ، أو على الاقل الواعى بمعنـى ما يمكن أن ينسبه إلى كلمة الله - هو وحده الذى يستطيع أن يقـول " اللـه لا يمكـن معرفته بالنسبة لى " .

إذا كان " مالا يمكن وصفه " مطلقاً بالطريقة التى يقول بهـا ديونسـيوس ، فإنـه ينبغـى علينا أن نقول - لا فقط أنه ما كان بنغى عليه أن يكتب كتابـه - بـل أيضـا أنـه سـيكون مـن المستحيل عليه أن يفعل ذلك ، لأن موضوع كتاباته كلها لم يكن من الممكن أبداً أن تخطـر على باله على الاطلاق . ونحن نصل هنا إلى الفكرة التى عبَّر عنها فيما أعتقد "هيجـــل" و " فتجنشتين " وهى أن الوعى بالحد يعنى فى الوقت ذاته تجاوز هذا الحد (١) . فـاذا كـان هناك حدّ مطلق للمعرفة ، فلابد أن يكون شيئاً لا نعيه لكنا لا نشتبه فيه . ويصدق الشئ نفسه على الفكر والمعرفة . لأن الكلمات هـى تموضـع للأفكـار . وإذا كـان الوعـى الصوفـى ممـا لا يمكن وصفه على نحو مطلق ، فإننا لا نقول ذلك لأننا غـير واعيـين بمثـل هـذه التجربـة ، أو بعبارة أخرى لأننا لا يمكن أبداً أن تكون لنا مثل هذه التجربة .

وهذا النقد يشكل ، بالطبع ، مشكلة تبدو فى ظاهرها بغير حل لا بالنسـبة لديونسـيوس فقط بل بالنسبة لأية نظرية تتحدث عما لا يمكن وصفه على أنه مطلـق . وسـوف نلتقـى بهـا مرة أخرى .

---

(١) راجع د. امام عبد الفتاح امام " المنهج الجدلى عند هيجـل " ص ٢٠٠ ومـا بعدهـا أصدرتـه مكتبـة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المجلد الأول من الدراسات الهيجلية) - (المترجم) .

(٢) نظرية المجاز أو الاستعـارة :

الفرق بين نظرية " ديونسيوس " ونظرية المجاز أو الاستعارة هو على النحو التالي : عند ديونسيوس أن كلمة " س " لو أنها استخدمت عن الله ، فإنها تعنى أن الله هو سبب " س " . أما عند نظرية المجاز أو الاستعارة فإنه لو استخدمت " س " عن الله ، فإنه تعنى أن " س " مجاز لشئ من الطبيعة الفعلية لله ذاته أو كما هو فى التجربة الصوفية . والنظريتان معاً يمكن النظر إليهما على أنهما نسختان رمزيتان من نظرية اللغة الصوفية . وهناك طريقة أخرى للتعبير عن الاختلاف بينهما هى أن نقول أنَّ العلاقة فى نظرية ديونسيوس ، بين الرمز و " عملية الترميز " أو صناعة الرمز هى علاقة سببية . على حين أن نظرية المجاز تنظر إلى هذه العلاقة بوصفها علاقة تشابه ، فالتشابه هو بالطبع الأساس الدائم للمجاز أو الاستعارة أو المماثلة . إننا نجد فى عبارة " يتسلح لخوض معركة ضد بحر من المتاعب " – نجد استخداما لمجازين متميزين (ومختلطين) . هناك تشابه بين محاولة التغلب على المتاعب ، والقتال الفزيقى بالأسلحة ضد العدو . وهناك تشابه بين " بحر " من المياة المتلاطمة وبين كثرة المتاعب أو المصاعب .

إنَّ نظرية المجاز للغة الصوفية يمكن أن تزعم افتراض واقعة أن كثيراً من اللغة التى يستخدمها الصوفية عن تجاربهم ، هى بغير شك لغة مجازية . فكلمات مثل " الظلام " و " الصمت " هى كما رأينا مجازات شائعة فى التجربة الصوفية الانطوائية . وما يصفونه عن طريق المجاز هو فراغ أو خواء التجربة . فالظلام يشبه الخواء من حيث أنهما بلا تمييزات . فجميع التمييزات تضيع فى الظلام ، كما تضيع جميع التمييزات فى الله كما يقول " إيكهارت " . ولقد ابتكر " إيكهارت " أيضا مجازاته الخاصة عن هذا الخواء ، فهو يصفه بأنه " عقيم " ، " قاحل " ، " صحراء " ، " بريّة " .. الخ . السبب هو أن الصحراء القاحلة تخلو من كل حياة (أو هكذا يصورها الخيال) . ويؤدى لى سؤال هو : إذا كان " الظلام " ، و " الصمت " ، و " الصحراء " .. الخ يبررها مجازات أنها تشبه الخواء الفارغ فى التجربة الصوفية ، فكيف يمكن فى هذه الحالة تبرير عبارة " الخواء الفارغ " .. ؟ فهل هى بدورها مجاز لشئ ما .. ؟ سوف نعود إلى هذا السؤال فى مكانه المناسب .

لقد طوّر " رودلف أوتو " نظرية المجاز بطريقة بارعة فى كتابه " فكرة القدسى " فذهب إلى أن التجربة الدينية لما أسماه " بالمقدس " أو الخارق للطبيعة Numinous غير قابلة أن تُصاغ فى تصورات . وعلى الرغم من أن الشخص المتدين يحد بعض التشابه - ربما يكون ضعيفاً جداً - بين خصائص التجربة الدينية ، وبعض الكيفيات اللادينية لشئ فى العالم الطبيعى . فهو أخيانا يستخدم اسم " الكيف الطبيعى " كمجاز لخصائص التجربة ، فيقول مثلا ، أنَّ التجربة فى أحد جوانبها تنتج مشاعر " الرهبة الدينية " . ومن هنا فان الله هو - فى هذا الجانب من وجوده - كما يقال يصيب الانسان " بالرهبة " ، و " الرعب " ، و " القلق " ، و " الخشية " .. الخ . وكلمات مثل " مرعب " ، و " رهيب " وغيرها من أسماء لكيفيات لا دينية للأشياء الطبيعية ، ولا ينطبق كيف منها حرفياً على الله . وخاصية التجربة الخارقة أو المقدسة التى يجاهد الصوفية للتعبير عنها ، هى فى الواقع ، لا يمكن وصفها . لكن " الرهبة " و " الرعب " .. الخ تحمل ضرباً من التشابه للمشاعر التى تثيرها . فهى أقرب المقابلات الطبيعية اللاروحية للمشاعر الروحية اللاطبيعية الأصلية . ومن هنا يذهب الصوفية إلى أنها مجازات تعطى فكرة باهتة عن الكيف المقدس أو ربما تستدعيه عند أولئك الذين لم تكن لهم هذه التجربة .

نظرية المجاز كلها - لسوء الطالع - عُرضة ، فيما يبدو لاعتراضات قاتلة ، على الرغم من أن مؤلف هذا الكتاب أخذ بها ذات مرة . فهذه النظرية :

<u>أولا</u> : تناقض نفسها ، لأنها تفترض أن " س " ربما كانت مجازاً لشئ عن ماهية الله أو لتجربة الصوفية التى لا يمكن صياغتها فى تصورات . والمجاز يتضمن التشابه . لكن حيثما كون هناك مجاز يكون هناك تصور ممكن . فـ " س " يمكن أن تكون مجازاً لـ " ص " ، إذا كانت " س " تشبه " ص " بطريقة ما . لكن الشيئين المتشابهين يمكن وضعهما فى فئة واحدة بسبب التشابه . ومن ثمَّ فقولك أنَّ " س " مجاز لشئ فى ماهية الله يعنى أنك تقول أنَّ هذا الشئ يمكن أن يصاغ فى تصورات .

ثانيا : لا يكون للغة المجازية معنى ومبرر إلا إذا كان يمكن ترجمتها ، نظرياً على الأقل إلى لغة حرفية . أو إذا كان الشئ أو التجربة التى يفترض أن المجاز يرمز لها ، توجد أمام الذهن كتمثل - سواء وجدت كلمة لها أم لا . وبعبارة أخرى إنّ استخدام المجاز - أيا ما كان فهمنا له - لابد أن يعرف مقدماً ما الذى يعنيه ما ترمز له . فالمجاز لا يمكن أن يعمل إلا لاستحضار ما يعرفه بالفعل أو ما مرّ بتجربته - أمام الذهن - فهو لا يمكن أن يُنتج معرفة أو تجربة لم تكن عنده من قبل . فاذا ما استخدم " أ " مجازا لـ " ب " ، فلابد أن يكون " أ " و " ب " معا حاضرين أمام الذهن ، وكذلك التشابه بينهما الذى هو أساس المجاز . وإذا لم يكن الأمر كذلك فسوف يكون عندنا ما يسمى عادة " المجاز الذى لا معنى له " . ونحن نلقى بشروط المجاز الذى له معنى بوضوح ، فيما يسميه الصوفى بالخواء أو الفراغ باسم "الظلام " أو " الصحراء " . لأنه لا فقط أن تصورات وصور " الظلام " و " الصحراء " معروفة جيداً " ، بل لأن المقصود بالخواء معروف أيضا . وهكذا نجد أن اللفظين - المجاز ومعناه - حاضران أمام الذهن .

غير أن المشكلة التى تطرح نفسها أمامنا الآن هى : إذا كانت " الصحراء " مجازاً واضحاً للخواء ، أو للوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف ، فكيف يمكن استخدام عبارات مثل " الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف " ، و " الخواء " .. الخ .. ؟ أهذه لغة حرفية ، وهل تنطبق بالمعنى الحرفى على التجربة الصوفية ؟ من الواضح أن التسليم بذلك يتناقض مع تصور ما لا يمكن وصفه ! فلابد لنا أن نجد ، فى آن معاً ، تصورات وكلمات لما نفترض أنه لا يمكن وصفه ولا صياغة تصورات عنه .

أما أن تكون " الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف " ، و " الخواء " و " انمحاء الكثرة " ، وما شابه ذلك - أوصافاً حرفية للوعى الصوفى ، أو أن تكون مجازات لشئ آخر . افرض أننا أطلقنا على هذا الشئ الآخر اسم " أ " . سنجد عندئذ أنه إما أن تكون " أ " وصفاً حرفياً أو أن تكون مجازاً لـ " ب " . واما أن نتقدم نحو اللامتناهى فى بحث عقيم عن المعنى ، أو أن تتوقف السلسلة عند نهاية فى مكان ما . افرض أنها وصلت الى نهاية عند

" س " . عندئذ إما أن تكون " س " وصفاً حرفياً أو مجازاً لا معنى له . إنَّ النتيجة الوحيدة المعقولة لهذا الاستدلال هى أن النظرية الرمزية يمكن أن تكون صحيحة بالمعنى التافه الذى يقول أنَّ كلمة مثل " الظلام " هى مجاز ، لكنها كاذبة عندما تقول أنه لا يوجد وصف حرفى ممكن . وأن جميع الكلمات التى يستخدمها الصوفية عن تجاربهم هى كلمات رمزية أو مجازية .

وأخيراً فإن نظرية المجاز ، مثل نظرية ديونسيوس ، تتضمن " ما لا يمكن وصفه " على نحو مطلق ، إنها تتضمن أن جميع الكلمات الوصفية المستخدمة هى مجاز . ومن ثمَّ فإن التجربة لا يمكن أن يقال عنها إنها " تجربة " أو " صوفية " أو لا يمكن وصفها " أو " هى " كذا . ولا حتى أنْ يقال أنها لا يمكن معرفتها " ، مالم تكن هذه الكلمات مجازاً . واذا صحَّ ذلك فإن التجربة لا يمكن أن يقال إنها " لا يمكن معرفتها " ، بمعنى أن الله لا يمكن معرفته بالنسبة للحيوان . ولا يمكن أن تكون هناك مثل هذه التجربة مثلما أنه لا يمكن أن يكون هناك فكرة عن الله فى وعى الحيوان .

خامسا : اقتراحات نحو نظرية جديدة :

تحطمت جميع النظريات ولم نجد حلاً لمشكلتنا . ولهذا فسوف أحاول أن اقترح نظرية جديدة ، وأنا على وعى عميق بمدى ما فى هذه المهمة من تهور وطيش . وما أطلقت عليه نظريات الحس المشترك ليست جديرة ، فى رأيى ، بأى احترام فهى تبدو لى مهمة أناس إما على علم ضئيل بموضوع التصوف . أو إذا ما كانوا على معرفة جيدة به ، فإنهم يفتقرون إلى البصيرة والحساسية . لكن النظرية التى تقول أنَّ لغة التصوف به ، فإنهم يفتقرون إلى البصرة والحساسية . لكن النظرية التى تقول أنَّ لغة التصوف رمزية ، التى فرقنا بين صورتين منها - فهى مسألة مختلفة تماماً ، فهى تسند ظهرها إلى حمل ثقيل من الترات وسلطة الثقات ، إنها نتاج لتفكير أناس إما أنهم كانوا هم أنفسهم متصوفة ، أو كانوا على الأقل " منقوعين " فى الكتابات الصوفية فأصبحوا حساسين بعمق لما فيه من فتنة وسحر . ومن هنا كان دعاة هذه النظرية من بين الأسماء اللامعة فى تاريخ الفكر الصوفى الغربى .

وهى ترتد فى العالم الغربى ، على الأقل ، حتى أفلوطين ، ومنه صُعداً عبر ديونسيوس إلى العالم الحديث . ومع ذلك فإنه يبدو أن الاعتراضات التى أثرناها ضدها ليس لها جواب ، ولا رَّد عليها . ومن هنا فليس أمامنا سوى أن نتخلى عنها ، ونحاول أن نجد حلاً آخر .

لقد سلّمنا فى صفحات سابقة أن نظرية الانفعال - رغم أنها ليست مقنعة كتفسير نهائى لهذا الموضوع - لا تخلو من عنصر من الحقيقة . فقد يكون كل مَنْ يمر بتجربة الغبطة أو الفرحة - ربما لأول مرة - وكذلك السلام الذى يجاوز كل فهم - الذى يجلبه الوعى الصوفى ، قد يجعله للحظة غير قادر على الكلام بسبب عمق الانفعال . ولا شك أن هذه الحالة هى ، فى بعض الأحيان ، جزء مما يكون فى ذهنه ، عندما يقول أنَّ ما مرَّ بتجربته يجاوز جميع الكلمات . لكن ذلك لا يجعلنا نفترض أنها تصل إلى جذور الموضوع أو أنها تستوعب كل ما يمكن أن يقال عنه . إذ من الواضح أن المطلوب هو ضرب من التفسير الجذرى الأشد عمقاً ، الذى يذهب إلى صراع الصوفى من الكلمات يرجع فى النهاية إلى نوع من الصعوبة المنطقية ، ولا يرجع إلى قدر ضخم من الانفعال . إنَّ الاتفاق بين المتصوفة الذين عبروا عن أنفسهم فى هذا الموضوع هو أن ما أسموه ، بطرق مختلفة ، بالفهم ، أو العقل ، أو التعقل ، عاجز عن تناول التجربة الصوفية . وذلك هو ما يكمن فى جذور متاعبهم مع الكلمات . فالعقل هو الذى شكلَّ اللغة وصاغها كوسيلة تحقق له أغراضاً خاصة . وقد تكون هذه العبارات صادقة ، لكنها غامضة أكثر مما ينبغى ، وغير دقيقة أكثر مما ينبغى ، لتشكل تفسيرا فلسفيا لما لا يمكن وصفه . وما علينا أن نكتشفه هو : ما الذى يوجد بالضبط فى طبيعة الفهم بسبب مشكلة الكلمات .. ؟ .

فى استطاعتنا أن نرى كيف أن النظرية التى تقول أنَّ اللغة الصوفية هى باستمرار رمزية ولم تكن قط حرفية - قد نشأت من محاولة الاجابة عن هذا السوال . والفهم هو ما أطلق عليه كانط اسم " ملكة التصورات " ، على الرغم من أن كلمة " ملكة " عفا عليها الزمان ، فإنَّ ما قاله كانط هو أساساً صحيح . والواقع أن التفكير والاستدلال ، والفهم ، كأمور متميِّزة عن الإدراك المباشر ، تعتمد على استخدام التصورات . ومن ثمَّ كان من الطبيعى جداً أن نفترض أن القضية التى تقول إنَّ الفهم عاجز من داخله عن التعامل مع التجارب الصوفية ،

ترادف القضية التى تقول أنَّ التصورات لا تستطيع أن تتعامل معها . وهذه بدورها ، فيما يبدو ، ترادف القول بأن هذه التجارب لا يمكن أن تصاغ فى تصورات . ولما كانت جميع الكلمات - باستثناء أسماء الأعلام - تُعبّر عن تصورات ، فإنه ينتج من ذلك أنَّ جميع الكلمات لا يمكن أن تنطبق على التجارب الصوفية . وطالما أن الكلمات ، لهذا السبب ، التى يستخدمها المتصوفة لا يمكن أن تكون وصفاً حرفياً ، فلابد أن تكون رمزية . ويبدو أن ذلك كله نتائج طبيعية لما سبق أن ذكرناه . غير أن هذا الخط الذى نسير فيه لمواجهة المشكلة ، يؤدى لسوء الطالع ، إلى مأزق لا أمل فى الخروج منه .

ومع ذلك فهنا رأى آخر يقول أنَّ الطريقة التى يعمل بها الفهم هى التى تسبب الصعوبة فى استخدام الكلمات ، ومن هنا فإن مشكلتنا هى : ما الذى يوجد فى الفهم - إلى جانب الواقعة المحض أنه ملكة التصورات - يجعله يحدث فى المتصوف إحساسا عارما بالمشكلة مع اللغة ، وشعورا بأن الكلمات التى يستخدمها بالفعل لن تنجح أبدا فى التعبير عما يريد أن يقوله ؟

سوف تبدأ نظريتنا الجديدة بالإشارة إلى أنه يوجد فى الواقع مشكلتان تتعلقان " بما لا يمكن وصفه " المزعوم . وأن الفشل فى التمييز بينهما قد جعلهما معاً غير قابلين للحل عند أسلافنا :-

أولا : هناك مشكلة ما إذا كان من الممكن استخدام الكلمات أثناء التجربة الصوفية .

ثانيا : هناك مشكلة ما إذا كان من الممكن استخدام الكلمات بعد التجربة الصوفية عندما يذكرها المتصوف . لقد قام " أفلوطين " بالتفرقة الصحيحة ، ووضع ، فى الواقع بايجاز ما اعتقد أنه الحل الصحيح . يقول : " فى هذا الإدراك ليس لدينا القدرة ولا الوقت لأن نقول أى شئ عنه . لكننا نستطيع بعد ذلك أن نتعقله " (١) . وبعبارة أخرى إننا لا نستطيع

---

١) مقتبس من الفقرة الثالثة فى القسم الخاص بأفلوطين من كتاب المؤلف " تعاليم الصوفية " نيويورك - المكتبة الأمريكية للآداب العالمية (المؤلف) .

التحدث عنه عندما يكون لدينا ، ولكننا نستطيع بعد ذلك . وليس علينا سوى تنقيح هذه النظرية بتمامها من غير حذف أو اختصار .

التجربة الصوفية لا يمكن صياغتها أثناء التجربة فى تصورات تماما ، ومن ثمَّ فهى لا يمكن أبداً الحديث عنها . ولابد أن يكون كذلك . فلا يمكن أن يكون لديك تصور عن أى شئ داخل وحدة لا تمايز فيها ولا اختلاف لأنه لا توجد عناصر منفصلة يمكن صياغتها فى تصورات . إنَّ التصورات لا تكون ممكنة إلا إذا كانت هناك كثرة أو على الأقل ثنائية . وداخل الكثرة توجد مجموعات متشابهة من العناصر يمكن أن تُشكّل فئة ، ويمكن أن تتميز عن مجموعة أخرى . فيكون لدينا عندئذ تصورات ، ومن ثم كلمات . أما فى داخل الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف ، فلا توجد كثرة ، ومن ثم لا يمكن أن تكون هناك فئات ، ولا تصورات ، ولا كلمات . فلا نستطيع مثلا ، فى هذا الوقت أو فى تلك اللحظة أن نصّنفها وأن نتحدث عنها حديثاً متميزاً ، فلا نستطيع أن نتحدث عنها " كوحدة " أو " كواحد " ، لأننا حين نفعل ذلك نميّزها عن الكثرة .

لكن بعد ذلك عندما نتذكر التجربة فإن الوضع يكون مختلفا أتم الاختلاف . لأننا نكون ، عندئذ ، فى وعينا الحسى - العقلى المألوف . ويكون فى استطاعتنا أن نقابل بين نوعين من الوعى ، ويبدو أن تجربتنا تقع فى فئتين : فئة ما يمكن أن يكون متمايزاً وكثيراً ، وفئة ما لا يمكن أن يتمايز ولا يكون كثيراً . طالما أن لدينا الآن تصورات ، فإننا نستطيع أن نستخدم الكلمات ، وفى استطاعتنا أن نتحدث عن التجربة على أنها " وحدة " ، وعلى أنها لا تمايز فيها ولا اختلاف ، وعلى أنها " صوفية " وعلى أنها " فراغ " ، وخواء " ... الخ .

لقد كانت نتيجة الخلط بين هذين الموقفين المختلفين أتّم الاختلاف نتيجة مدمرة . لقد قيل عن هذه النظرية إنه حتى التجربة الصوفية التى نتذكرها لا نستطيع أن نتحدث عنها إلا فى لغة رمزية . لقد افترضت النظريات أن استحالة استخدام التصورات أثناء التجربة هى سمة تتسم بها أيضا التجربة التى نتذكرها . وهكذا نجد أنه حتى التجربة الموجودة فى الذاكرة افترضوا أنها لا يمكن صياغة تصورات عنها ، كما أنه لا يمكن التفوه بها . لكن

طالما أن المتصوفة يستخدمون الكلمات بالفعل لوحدة هذه التجربة ، فقد افترضوا ، خطأ ، أنه لا يمكن استخدامها إلا رمزاً . ولقد أدى ذلك بدوره ، كما بيّنا ، إلى مأزق لا أمل في الخروج منه .

من الواضح أن ذلك ليس القصة كلها . فهي فيما يبدو تتضمن أنه بعد التجربة لا توجد هناك صعوبة على الإطلاق في الحديث عنها ، وأن التجربة عندئذ ليست " مما لا يمكن وصفه " بأى معنى . غير أن الكتابات كلها في موضوع التصوف توضح لنا أن المتصوفة يجدون بالفعل صعوبة كبرى في وصف بل حتى في تذكر التجربة ، ويميلون إلى القول بأنها لا يمكن أن توصف . علينا الآن أن نتجه نحو حل هذه المشكلة الجديدة .

علينا أن نبدأ بالإشارة إلى شئ واضح جداً وهو أنه أيا ما كانت الصعوبة التى يشعر بها المتصوف فإنه في الواقع يتغلب عليها على نحو طبيعي . فهو يقول أنه لا يستطيع أن يتحدث عنها ومع ذلك تتساقط الكلمات من بين شفتيه ، إنه يصف بالفعل تجاربه التى يتذكرها ، وكثيراً ما تكون أوصافه ناجحة ومؤثرة . والبديل الوحيد عن التسليم ذلك هو أن نقول إنّ عباراته كاذبة ولا معنى لها . لأنه إما أن ينجح في نقل جزء على الأقل من الحقيقة من تجربته أو أن لا تكون كلماته سوى تنفيس عن توتر عاطفي . وإذا ما نقل بنجاح جانباً من الحقيقة من تجربته التى يتذكرها ، بالغاً ما بلغت ضآلة هذا الجزء ، فإنه في هذه الحالة لابد أن يُقدّم وصفاً صحيحاً لهذا الجزء من تجربته . وعندئذ لابد أن يكون قد أخطأ عندما ظنّ أنه لا توجد لغة يمكن أن تنطبق على التجربة الصوفية التى يتذكرها .

ومن هنا حتى نهاية الفصل عندما أتحدث عن " التجربة الصوفية " فلابد أن يعرف القارئ أننى أتحدث عن التجربة الصوفية التى يتذكرها الصوفى .

دعنا نحاول تقديم الافتراض الذى يقول إنّ استخدام الصوفى للغة يشبه استخدام أى شخص آخر . فهو كثيراً ما يستخدم كلمات هى أوصاف صحيحة ودقيقة . وهو بالطبع كثيراً ما يستعين على ذلك باستخدام المجاز ، غير أن ذلك هو ما يفعله كل مَنْ يستخدم اللغة من

الناس . وهذا الاقتراح لا يمنع بالطبع من إمكان وقوعه فى الخطأ فكثيراً ما يخطئ فـى أنـواع شتى من العبارات . ومن هذه الزاوية أيضا علينا أن نفترض أنه مثل الآخرين مـن النـاس الذيـن قد يكونون جادين ومخلصين فى نواياهم . لكن سوف يطرح سؤال بالطبع ، على أساس هـذا الافتراض ، هو : ما الذى يصبح " لا يمكن وصفه " بعد ذلك ؟ ألسنا بذلك ننكره تماما ؟ إنَّ مشكلتنا هى تفسير الصعوبة التى يجدها الصوفى مع اللغة ، وليس إنكار وجـود أية صعوبـة . ولكن هذه الأسئلة هى بالطبع حاسمة . ولن أقول الآن سوى أننـى لا أنكـر لا وجـود صعوبـة مع اللغة عند الصوفى ولا جديتها ، بل سوف أقترح بعد قليل تفسيراً جديداً لهـا ، وإنْ كنـتُ سوف أرجئ هذا التفسير لحظة . لأنـى أريـد فـى البدايـة أن أعيـد فحـص اللغـة الفعليـة التـى يستخدمها الصوفى من هذه الوجهة الجديدة من النظر . إننا قد نتعلّم شيئاً من النظر إلـى نـوع العبارات والكلمات التى يستخدمها . ومن هـذه الوجهـة مـن النظـر سوف أعـود إلـى بعـض الاقتباسات التى تصف التجارب الصوفية التى سقناها فى الفصل الثانى .

تخبرنا " الماندوكا أوبنشـاد " أن " الوعـى الموحـد " غـير حسـى ، (أى أنـه يجـاوز الحواس) . وأنه وحدة " تمحى فيها كل كثرة " . وهـذه العبـارات تنطـوى ، بـالطبع ، علـى مفارقة واضحة ، ويمكن للقـارئ الشـاك أن يرفضهـا . لكـن ليـس ذلـك هـو المهـم . فنحـن نتساءل ما نوع اللغة المستخدمة ؟ . فالنقطة الهامة عندى هى أنها لا تشبه على الإطـلاق لغـة المجاز أو اللغة الرمزية . لأن المجازات والرموز تعتمد ، بصفة عامة ، على الصـور الحسـية . وفى حين أن اللغة هنا مجـردة ، و " غـير الحسـى " هـو نفسـه تصـور مجـرد ، فهـو يفـترض مقدماً . تصنيفاً للتجارب إلى تجارب حسية وتجارب غير حسية ، وتضع التجربة الصوفية فى الفئة الأخيرة . و " الوحدة " هى الأخرى تصـور مجـرد علـى أعلـى مستوى وليسـت صـورة حسية . ولـن يعتقـد أحـد فـى استخدام كلمـة " الوحـدة " كمجـاز لأى شـئ . وتنطبـق الملاحظات نفسها على العبارة التى تقول أنه فى التجربـة " تمحـى كـل كـثرة " سـواء أكـان ذلك صوابا أم خطأ . فمن الواضح أن اللغة التى تعبّر عنها تقصـد الوصـف الحرفـى ، أو أنهـا على الأقل لا تشبه لغة المجاز .

نستطيع ، بسهولة ، أن نميّز ذلك عن اللغة المجازية التى كثيراً ما يستخدمها الصوفية . وعلى سبيل المقابلة دعنا نأخذ أمثلة قليلة من لغتهم المجازية . فعندما وصف " سوزو " تجربته بأنها " الغموض الذى يبعث على الدوار " ، فمن الواضح أنه يستخدم مجازاً . وقل مثل ذلك عندما تحدث " إيكهارت " عن الروح بوصفها " الفيضان الذى يجرى إلى " وحدة الطبيعة الإلهية " . ولكى نكون أكثر دقة نقول " إنَّ الفيضان الذى يجرى " هو مجاز لكن " وحدة الطبيعة الإلهية " ليست كذلك . ويتحدث " أبو لفيا " بطريقة مجازية عندما يشير إلى تحطيم الانفصال بين الروح واللامتناهى على أنه يرجع إلى " اتحاد روابطها " . ويتحدث " سوزوكى " عن فناء الفردية فيقول : " القوقعة التى تختفى فيها شخصيتى بطريقة صلبة تتحطم وتتناثر فى لحظة الساتورى Satori " (١) . ويكتب " روز بروك " عن التجربة الانطوائية فيقول " إنها الظلام الذى يفقد فيه جميع المحبين أنفسهم " . و " الظلام " ، و " الصمت " هما ، بصفة عامة ، أكثر ألوان المجاز شيوعاً بين المتصوفة .

وما يتحدث عنه " روز بروك " ويسميه بالظلام الذى يفقد فيه جميع المحبين أنفسهم " هو مجاز لما أسماه بلغته الخاصة فى مكان آخر ، الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف " غير أن " الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف " ليست بدورها مجازاً لأى شئ آخر . فهى تحمل كل سمة من سمات اللغة الحرفية ، أى أن الوصف الحرفى واضح أيضاً من الطريقة التى نصل بها إلى الوحدة ، فالمتصوف يفرغ ذهنه من جميع الإحساسات والصور ، والأفكار ، ومن كل مضمون تجريبى جزئى ، وما يبقى هو الفراغ ، وإنْ كان هذا الفراغ ، فيما تقول المتصوفة ، الذى هو الظلام ، يشع كذلك بنور عظيم . فهو ليس مجرد خواء ، إنه الخواء – الملاء . غير أن الوحدة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف ، هى وصف للجانب السلبى ، للخواء . فما دامت كثرة الجزئيات قد انطمست ، فهو وحدة . وطالما أنه لا يوجد تمييزات لأى شئ جزئى عن غيره فهى لا تمايز فيها ولا اختلاف . ومن الواضح أن ذلك وصف صحيح بالمعنى الحرفى – إذا ما إعتقد المرء بالطبع أن مثل هذه الحالة للذهن

---

١) الساتورى Satori هى الصحوة – فى بوذية زن – التى تحدث أثناء الاستنارة الفجائية (المترجم) .

يمكـن بلوغهـا علـى الاطـلاق . وليـس ذلـك هـو السـؤال المطـروح الآن . وعندمـا يقـول " إيكهارت " إنَّ جميع التمييزات تضيع فى الله " ، فانه يصـف نفـس الحالـة فـى لغـة حرفيـة أيضا مع اختلاف طفيف . وعندما يتحدث المتصوفة عن التجربة على أنها " خواء " - سـواء فى السياق المسيحى أو البوذى - فإنهم يستخدمون كلمة أخرى صحيحة حرفياً لتصف الشئ نفسه ويصدق نفس الشـئ علـى الاسـتخدام المتكـرر لكلمـات " العـدم " ، و " اللاشـئ " .. إلخ ، التى تدل كذلك على الجانب السلبى من مفارقة الخواء - الملاء .

يستطيع مَنْ يشاء ، بالطبع ، أن يصر على أن كلمات مثل " الوحـدة " ، و " الخـواء " و " لا تمـايز ولا اختـلاف " لابـد أن تسـتخدم بطريقـة رمزيـة . غـير أن ذلـك تـأكيد قطعـى محض ، ليس له مبرر قائم أو يمكن تقديمه . ويستحيل من طبيعة الحالة نفسـها أن نقـول مـا الذى تعنيه هذه الكلمات إذا ما أخذت على أنها مجاز ، فهـى مجـاز لمـاذا ؟ المـبرر الوحيـد الممكن لنقول عنها إنها مجاز لابد أن يكون هو نظرية الاستخدام الرمزى الـذى تتطلبـه اللغـة الصوفية ، وأننا مضطرون لاعتناق هذه النظرية دون إعطاء أى أهمية للدليل الذى يؤيدها .

قد يقال إنَّ الأمثلة علىاللغة الحرفية التى قدمناها الآن تـواً ، هـى كلهـا لغـة سـلبية فـى طابعها لأنها تصف الجانب السلبى من المفارقة ، وأنَّ الصوفية لم ينكروا قط أنهـم يقصـدون حرفياً هذه السلوب . فهم يقولون أنَّ التجربة لا شكل لها ، ولا هيئة ، ولا صوت وهى أيضـا " ليست هذا ولا ذاك " . وقد يقـال أنَّ هـذه بـالطبع عبـارات حرفيـة ، فـى حيـن أن المسـألة متعلقة بالأوصاف الإيجابية . فهل يمكـن أن تكـون هنـاك كلمـات تسـتخدم حرفيـاً لوصـف الجانب الإيجابى أو جانب الملاء فـى مفارقـة الخـواء - المـلاء " هـا هنـا يظهـر الاختبـار ، فالكلمات الايجابية وحدها هى التى يزعمون أنها رمزية . والجانب الايجابى هو وحده ، فـى الواقع ، الذى يزعمون أنه لا يمكن وصفه أو أنه يفوق الوصف .

وهناك إجابتان على ذلك :

أولا : يستحيل تقسيم الأوصاف تقسيماً حاداً إلى سـلبية وإيجابيـة كمـا تفـترض وجهـة نظـر الناقد . ربما كانت كلمات " الفراغ " ، و " الخواء " ، و " لا تمايز ولا اختـلاف " ،

تحمل الطـابع السـلبى ، لكـن تـأمل الأوصفـات التى يُقدّمهـا المتصوفة لتجربـة فنـاء الفردية ، تجد أنهم جميعاً - تقريباً - يستخدمون عبارات مثل " تفنى " و " تـذوب " و " تختفى " فـى اللامتنـاهى أو فيمـا هـو إلهـى . وكلمـات " تـذوب " ، و " تفنـى " هى بالطبع مجاز . غيرأن اللغة الحرفيـة للتجربـة سـوف تقـول - كمـا قـال كويستلر بالفعل - أنّ " الأنا " أو الفردية تكف عن الوجود كذات منفصلة . فاذا قيل إنَّ الكفَّ عن الوجود بالنسبة لشئ ما يرادف اللاوجود ومن ثمَّ فهو سلبى ، فلابد أن ننكر منطـق هذا القول . فالكف عـن الوجـود هـو عمليـة إيجابيـة مثـل البـدء فـى الوجـود تمامـا . فالموت ايجـاب مثـل الحيـاة تمامـا . فالسـلب يتضمـن الإيجـاب باسـتمرار . ويقـول المتصوفة الانبساطيون ، عادة ، أنَّ لا شئ يموت . فهل " المـوت " حالـة إيجابيـة أو سلبية ؟ لا شك أنه يعنى " اللاحياة " ، غير أن " الحياة " تعنى كذلك " اللاموت " .

ثانيا : الجانب الايجابى من مفارقة الخلاء - الملاء كثيراً مـا يوصـف بكلمـات إيجابيـة مثـل " الخير " ، و " الخير الأقصى " ، و " الخالق " ، و " المقـدس " ، و " الإلهـى " ، أو مترادفاتهـا . ولا أستطيع أن أجـد مبرراً للظـن بـأن هـذه الأوصـاف ليسـت مقصـودة حرفياً . وكذلك ، بالتأكيد ، الكلمـات المسـتخدمة لوصـف الجـانب الانفعـالى مـن التجربة - فكلمات مثل " الغبطة " ، و " الفرحـة " ، و " السـعادة " ، و " السـلام " ، إذا ما قيلت لكى تتخطـى كـل لغـة ، فـإنَّ ذلـك لا يعنـى سـوى أن هنـاك عنصـراً مـن الحقيقة فى نظرية الانفعـال التـى أشـرنا إليهـا مـن قبـل . قـد يثـار شـك حـول كلمـة " الخلاّق " ، فقد نسلّم بأنها فكرة ايجابية ، لكن قد يكون هناك شـك فيمـا إذا كـان المتصوفة يزعمون أنها جزء من التجربة أو ما إذا كان من الممكن أن تكون هناك لغـة لتؤكدها . ولابد أن أذكّر الناقد بالأمثلة التـى قدمتُهـا مـن قبـل (القسـم الخـامس مـن الفصل الثانى) وأن أقتبس مرة أخـرى وصـف " أوربنـدو " الـذى يقـول فيـه " أولئـك الذين نالوا السلام بداخلهم فى استطاعتهم ، دائما ، أن يدركوا الاشباع الأبدى للطاقـة التى تعمل فى الكون وهو ينبع من الصمت " . وليس ثمة مبرر على الإطلاق لافـتراض أن هذه لغة رمزية .

الأمثلة التى قدمناها حتى الآن مأخوذة كلها من التجربة الانطوائية . وسوف نجد الموقف مماثلاً ، لو أننا فحصنا اللغة التى تستخدم فى وصف التجارب الانبساطية . يقول " إيكهارت " : " الكل واحد " ، وتلك هى الصيغة العامة لنوع هذه التجربة ، وهو يضرب أمثلة لما تعنيه هذه الصيغة بقوله : إنَّ الأشجار ، والحشائش ، والأحجار ، ليست منفصلة ومتمايزة بعضها عن بعض . فهى ليست أشياء كثيرة بل واحدة ، يمكن لأى ناقد كالمعتاد ، أن يرفض هذا الوصف على أساس أنه متناقض ذاتياً . لكن لا شئ فى هذه الكلمات يمكن على أساسه أن نفترض أنها مجازية أو أنها رمزية ، إننا يمكن أن نقارنها بالعبارة التى تقول : إنَّ المربع مستدير . فلا الواقعة التى تقول إنَّ العبارة متناقضة ذاتيا ولا أى شئ آخر عنها يمكن أن يوحى بأن لغتها مجازية . فإذا ما ضربنا أمثلة أخرى فإننا نلاحظ أن كلمات " يعقوب بوهيمى " التى يقول فيها " لقد تعرفتُ على الله فى الحشائش والنباتات " . وتأكيد " ن . م " أن كل شئ رآه من النافذة ، بما فى ذلك الزجاجات ، والزجاج المكسور ، " مفعم بالحياة " ، وأن الحياة بداخله ، والقطة ، والزجاجات هى واحدة وتحمل الحياة ذاتها . وكذلك إدراك " راداكرشنا " أنَّ كل شئ فى الغرفة " ملئ بالوعى " وأنه " منقوع فى .. نعمة الله " . واللغة فى جميع هذه الحالات هى لغة الوصف الحرفى غير الرمزى مهما بدت هذه العبارت متهورة أو طائشة فى نظر الحس المشترك .

لابد لنا الآن أن ننتقل إلى السؤال الحاسم الذى تركناه من قبل بغير إجابة وهو : إذا ما أكدنا أن لغة المتصوف - رغم أنها تشمل بالطبع مشاركة لا بأس بها فى المجاز ، والغموض ، والتباس الدلالة .. الخ . هى أساساً وصف حرفى وصحيح لما يمر به من تجارب ، فما الذى يصبح " ما لا يمكن وصفه " ؟ ألا يمكن أن تكون نظريتنا إلى هذا الحد إنكاراً تاماً له ؟ . لابد أن نحاول توضيح أن الأمر ليس على هذا النحو ، فقد تعرفنا على الأقل على المشكلة وطرحناها على نحو يبيّن كيف يمكن حلها .

من الواضح أن الصوفى يشعر أن أمامه نوعاً من الصراع الفريد ، وأن هناك حاجزاً أو سداً لمحاولته استخدام اللغة لنقل تجاربه إلى الآخرين . فالآخرون من كل نوع ، من

الناس غير المتصوفة ، كثيراً ما يجدون مشكلة فى التعبير عن مشاعرهم وأفكارهم فى كلمات . ويصدق ذلك بصفة خاصة ، كما رأينا ، على الانفعالات العميقة . لكن من الواضح أن المتصوف يعانى صعوبة خاصة يعتقد أنه لا يشاركه فيها غير المتصوف ، ومن الواضح أن ذلك يرجع ، بطريقة ما ، إلى واقعة أن تجربته تجاوز ما يصل إليه العقل أو الفهم . غير أن النظرة الشائعة تقول إنَّ الطابع التصورى للفهم هو مصدر المتاعب - وبعبارة أخرى لقد بيَّنا أن النظرة التى تقول إنَّ التصورات بما هى كذلك لا يمكن أن تنطبق على تجارب الصوفية - خاطئة .

ما الذى يكمن ، إذن ، فى الفهم يجعله ، أو يبدو أنه يجعله ، عاجزاً عن الإمساك بالتجربة الصوفية . ؟ هناك إجابة واحدة محتملة فقط ، وهى أن قوانين المنطق هى القواعد الخاصة بعمليات الفهم . لكن قوانين المنطق لا تنطبق على التجربة الصوفية . فهل ذلك هو جذر مشكلة المتصوف مع اللغة ، لو صَّح ذلك فما هى طبيعته على وجه الدقة ؟

إنَّ الطبيعة الأولية للفهم هى أن عمليات الذهن هى التى يميّز بها ويفرز الشئ الواحد عن غيره " س " عن " ص " . وحين يفعل ذلك فليس معناه أنه بذاته يشكل تصورات . بل إنَّ تشكيل التصور مشتق من هذه العملية. وهى تنشأ لأنه يتصادف وجود عدد كبير من " س " ، وعدد كبير من " ص " . ومن هنا فإننا ، فى العادة ، نقوم بتصنيف كل " س " فى كومة ، وكل " ص " فى كومة أخرى . وهكذا يتشكل التصور ، ولا شك أن هذه الإجراءات تتضمن مجموعة من القواعد . فلابد أن نكون على يقين من أننا احتفظنا بكل " س " فى كومة " س " ، وكل " ص " فى كومة " ص " والقواعد التى يتّم التصنيف على أساسها تسمى قوانين المنطق .

يعتمد تشكيل التصور على وجود كثرة من " س " ، وعلى وجود كثرة من " ص " ، ونحن لا ننكر وجهة نظر عالم المنطق . إنه يمكن أن يكون هناك تصور لكائن فريد أو حتى للفئة الفارغة . ومن الصعب سيكولوجيا أن تكون هناك هذه الفئات ، إذا كانت التصورات لا تُبنى فى الأصل على أساس الكثرة فى عددها .

والنتيجة هى أن لدينا ثلاثة أشياء يختلف الواحد منها عن الآخر على الرغم من أنّ لكل منها جانباً لا ينفصل من الفهم وهى :-

(١) فعل الفرز (أو ملاحظة الفروق والاختلافات) .

(٢) فعل تشكيل التصورات (ملاحظة أوجه التشابه) .

(٣) قواعد تنفيذ هذه الأفعال . (أعنى قوانين المنطق) .

والنتيجة هى أنه يمكن استخدام التصورات على نحو صحيح ، ومع ذلك عدم طاعة قوانين المنطق . وهذا هو ما يفعله المتصوف ، فإذا ما قال عن تجربته " إنها س " فهى عبارة صحيحة أعنى أنها تطبيق صحيح للتصور " س " ، فإذا أضاف بعد ذلك عن نفس التجربة " إنها ليست س " ، فذلك أيضاً استخدام صحيح للتصور ، وما دامت التجربة تنطوى فى باطنها على مفارقة فإن لها خصائص " س " و " لا س " معاً .

فكيف يمكن أن نفسر ذلك زعم المتصوف أن تجربته لا يمكن وصفها ؟ رأيى هو كما يلى : اللغة التى يضطر هو نفسه إلى استخدامها بأقصى طاقة لها هى الحقيقة الحرفية عن تجربته ، لكنها متناقضة . ذلك هو جذر شعوره بالارتباك مع اللغة . وهو يرتبك لأنه - مثل غيره من الناس - شخص ذو عقلية منطقية فى لحظاته غير الصوفية . فهو ليس موجوداً يعيش فى عالم المفارقة الخاص بالواحد فقط ، بل يعيش أغلب حياته فى عالم الزمان والمكان الذى هو أرض قوانين المنطق ، وهو يشعر بالصواب والصدق بنفس الطريقة التى يشعر بها غيره من الناس . وعندما يعود من عالم الواحد فإنه يرغب فى أن ينقل إلى الآخرين فى كلمات ما يتذكره من تجربته . وتخرج الكلمات من فهمه فيرتبك ويندهش لأنه يجد نفسه يقول

متناقضات . وهو يفسر ذلك لنفسه بافتراض أن هناك شيئا خطأ فى اللغة ، ويقـول أن تجربتـه لا يمكن وصفها .

وهو فى الواقع مخطئ ، فالمفارقة التى نطق بها وصفت تجربته وصفا صحيحا ، فاللغة لا تنطوى على مفارقة إلا لأن تجربته تنطوى على مفارقة . وهكذا نجد أن اللغة مـرآة تعكس تجربته بطريقة صحيحة . لكنه ذكر فى بداية تجربته " أنها س " . وفـى اللحظـة التاليـة وجـد نفسه مضطرا إلى أن يقول " إنها ليست س " . ومن هنا فإننا نراه يفـترض أن عبارتـه الأصليـة " إنها س " كانت خاطئة . وقل مثـل ذلـك لـو أنـه بـدأ بقولـه " إنهـا ليسـت س " ، ثـم قـال بعد ذلك " إنها س " ، فالمفروض أنه كـان مخطئـا عندمـا ذكـر عـن العبـارة الأخـيرة " إنهـا ليست س " . وهكذا أيا ما كان ما يقولـه فإنـه يبـدو لـه غـير صحيـح ، طالمـا أنـه باسـتمرار يتناقض معه . ومن هنا نراه يلوم اللغة .

ينبغى علينا أن نلاحظ أن مـا نقدمـه يمكـن أن نسـميه بمعنـى مـا تفسـيرا سـيكولوجياً للموضوع . فالمتصوف فى قوله أنه لا توجد لغة يمكن أن تعبر عـن تجربتـه يرتكـب خطـأ ، لأنه يعبر عنها فى لغة كثيرا ما تكون جيدة ومؤثرة للغاية . ومن ثـم فـإن مـا ينبغـى عملـه هـو تفسير كيف وصل إلى ارتكاب هـذا الخطـأ . والتفسـير لا يمكـن إلا أن يكـون سـيكولوجيا فقط . والتفسير - باختصار - هو أنه خلط بين ما تنطوى عليه التجربـة الصوفيـة مـن مفارقـة وبين مالا يمكن وصفـه . غـير أن أسـاس هـذا التفسـير السـيكولوجى يكمـن ، بـالطبع ، فـى الصعوبة المنطقية للمفارقات .

وتتضمن واقعة الخلط بينهما أنه هو نفسـه غـير واع بالخطـأ الـذى ارتكبـه ، وأنـه هـو نفسه لا يستطيع أن يُقدّم تفسيراً للموضوع الذى نقدمـه نحـن هنـا. فهـو فـى كثـير جـداً مـن الأحيان فقير كعالم منطق ، وفقير كفيلسوف ، وفقير كمحلل . إنـه لا يعـرف جـذور متاعبـه مع اللغة ، إنه يشعر - بغموض فحسب - أن شيئاً ما لابد أن يكون خطأ فيما يقول ، ويصيبه ذلك بالارتباك . وما حاولتُ أن أقوم بـه هنـا هـو محاولـة تحليـل مـا يشـعر بـه بقـوة ، لكنـه لا يرضيه ولا يتسق مع ما يقوله عن تجربته .

هناك اعتراض محتمل يمكن أن يُثار ضد نظريتنا علينا أن نلاحظه بإيجاز ونرّد عليه . ألم نسلّم بأنه حيثما لا توجد كثرة لا يوجد تصور ينطبق عليها ، ومن ثم لا توجد كلمات ؟ لكن نظريتنا تتضمن أن هناك كلمات معينة تصف التجربة وصفاً حرفياً ، ومن ثمَّ لابد أن تعبّر عن تصورات . وجوابنا هو أن التصورات لا تنشأ إلا عندما يتذكر الصوفى تجربته وليس أثناء مروره بها . والتجارب التى يتذكرها كثير من الأشخاص تشبه بعضها بعضاً ، و تشكل فئة تقابل أنواعاً شتى من التجربة غير الصوفية . ويفسر لنا ذلك لماذا ينظر إلى كلمات مثل " تجربة " ، " ما لا يمكن وصفه " ، و " صوفية " ، و " أنها كذا .. " ، و " ما لا يمكن معرفته " - التى تثير مشكلة - على أنها يمكن استخدامها ، فهى لا تنطبق عليها إلا عندما تصبح ذكرى .

* * *

" الفصـــل الســابــع "

" التـصــوف . . والـخلـــود "

" الفصل السابع "

" التصوف . . والخلود "

الدليل الفسيولوجي ضد بقاء الوعي بعد الموت قوى حداً . فالوعي – في جميع الحالات المعروفة – لا يوجد إلا مرتبطاً ببدن وبجهاز عصبي . وفضلا عن ذلك فهو يختلف باختلاف الجهاز العصبي ، ونمو البدن وحالته . وعندما نقول ذلك فإننا لا نتورط بأية حال مع أي نوع من المذهب المادي . إذ ليس مما يتناقض مع نظرة المذهب الثنائي أن نقول أنَّ الوعي هو غير فزيقي . إذ حتى لو صحَّ ذلك لكان الارتباط بين الفزيقي وغير الفزيقي هو تقريبا ارتباط تام . فنحن نجد في جسد الطفل ، وعياً طفولياً ، ومع الجسد الناضج وعياً ناضجاً . ومع انهيار البدن تدخل الشيخوخة والحمق في الحياة الواعية . فلو كان الوعي يبقى بعد موت الرجل العجوز ، فهل ما يبقى في هذه الحالة المقبلة هو الوعي الخرف شبه المعتوه الذي كان موجوداً في لحظة الموت ؟ أم أنه الوعي القوى للرجل عندما يكون في سن الأربعين ؟ أم أنه العقلية الفجة لسنوات المراهقة ؟ أم أنه الذهن الطفولي للرضيع وقد عاد إلى الظهور من جديد بعد الموت وراح يسير قُدماً في طريق الأزل ؟ . ليس في استطاعتنا تجنب ما تحدثه هذه الأسئلة من ارتباك ، ولا يمكن أن ندافع بأننا لا نعرف الإجابة الصحيحة . لأن المهم هو أنه أيا ما كانت الإجابة فسوف تظهر على أنها غير محتملة ، وتعسفية ، ولا معنى لها . والواقع أن الشواهد الأبعد عن اعتماد الذهن على البدن تظهر في واقعة أن أي تلف للمخ قد يؤدى إلى جنون أو اضطرابات في الحياة العقلية .

وتثير نظرية التطور متاعب أيضا أمام نظرية البقاء . ذلك لأن الوعي البشرى لابد أن يكون قد تطور من الوعي الحيواني ، فما هي النطفة ، في هذا التطور المتصل التي تخرج

بعدها ، فجأة ، النفس الخالدة أو حتى الوعى الذى يبقى بعد الموت ؟ هل حدث تغير معجز مع الإنسان الأول - إذا كان مما له معنى الآن أن نتحدث عن إنسان أول ؟ فكيف حدث ذلك ، ولماذا ؟ . فى استطاعتنا أن نتجنب هذه الأسئلة بأن نقول أنَّ الوعى الحيوانى كله - بما فى ذلك الوعى فى المحار ، والسرطان ، والدود - سوف يبقى بعد الموت . وربما اتسق ذلك مع النظرة الصوفية الهندية التى تقول أنَّ جميع الأشياء أحياء ، وهى أجزاء من الوعى الكلى الواحد الذى سوف يعود إلى امتصاصها كلها من جديد . لكن من الصعب أن تتسق مع النظرية الغربية فى البقاء الفردى ، أو أنها لا معنى لها فى هذا السياق . إذ من الواضح أن هذه النظرية الغربية قد نشأت فى عصر سابق على التطور حيث كان لا يزال من الممكن النظر إلى الإنسان على أنه خَلْق خاص لا علاقة له " بوحوش البرّية " ، والإنسان فى هذه الحالة يمكن أن يزعم أن له نفساً خالدة ، فى حين أن الحيوانات لا نفس لها ، وهذه الحجة من التطور لا تجعل بقاء الفرد بعد الموت مستحيلاً ، وإنْ كان من الواضح أنها تزيد الصعوبات التى تواجهه . وتجعله يظهر على أنه بعيد الاحتمال جداً عما كان يظهر عليه فى عصر ما قبل التطور .

الحجة الفسيولوجية ، والحجة المستمدة من التطور ، رغم أنهما يشكلان واقعتين قويتين ضد بقاء الشخصية بعد الموت ، فإنهما ، بالطبع ، ليستا سوى حجتين تجريبيتين محتملتين ، يمكن نظريا دحضهما بدليل من الجانب الآخر . وقد أكد بعض الباحثين النفسانيين أنهم اكتشفوا مثل هذا الدليل . لكن على الرغم من أن تأكيداتهم ينبغى أن لا تقابل بأحكام مبتسرة ، بل نتلقاها بعقل مفتوح ، فإنَّ هذا الدليل يظهر على الأقل فى الوقت الحاضر - غير حاسم . وفى مثل هذه الظروف ، وطالما أننا سلّمنا بالإمكان المنطقى للرد على الحجج السيكولوجية والتطورية بدليل إيجابى من مصدر آخر . فمن الطبيعى أن نسأل عما إذا كانت ظواهر التصوف يمكن أن تلقى أى ضوء جديد على الموضوع .

إنَّ " الإحساس بالخلود " ، فيما يقول " ر . م . بك " هو إحدى السمات الشائعة بين جميع التجارب الصوفية . لكن القائمة التى وضعناها للخصائص المشتركة لا تشمله . وفضلاً عن ذلك فإن " بك " يُبدى قدراً من الدهشة لأنه فى إحدى حالات " الوعى الكونى " التى

اقتبسها ، وجد أن الشخص الذى مرَّ بالتجربة الصوفية لا يزال غير مؤمن بالبقاء بعد الموت . ومن الصواب أن نقول أنَّ المتصوفة كثيراً ما يعبّرون عن شعورهم بأنهم بلغوا مرحلة الخلود ، لكن ذلك ليس تعبيراً عاماً وهو قابل لمختلف التأويلات . ويقول " تنسون " إنه " بدا الموت فى تجربته استحالة مضحكة " . وليس هناك ما يدل على أنه كان يعنى بهذه الكلمات الحياة بعد الموت . فكلمات تبدو أنها تعنى أنه قد ظهر له أثناء تجربته أنه من الاستحالة المضحكة أن يلتقى بالمصير البشرى الشائع الذى هو الموت وفساد البدن . لكن هناك لسوء الطالع دليل نصدقه هو أنه الآن ميت .

وهناك فقرات كثيرة فى " الأوبنشاد " تذهب إلى أن مَنْ يصل إلى " الوعى البرهمى " فقد بلغ الخلود ، ولا شك أن التجربة التى تؤيد هذه العبارة ، هى " الإحساس بالخلود " الذى تحدث عنه " بك " . وتقول الماندوكا أوبنشاد " مَنْ يعرف بارهمان يصبح براهمان .. " . وتقول " مَنْ يتجاوز جميع الأحزان .. يتحرر من قيود الجهل ويصبح خالداً .. " (١) .

من الواضح جداً أنه لابد من تأويل ذلك على أنه الخلود بعد الموت أكثر منه الخلود الآن . ويؤكد المتصوفة ، بإجماع ، أن تجربتهم تجاوز الزمان . ومن الطبيعى أن نظن أن الخلود الذى شعروا هم أنفسهم أنهم وصلوا إليه هو الخلود فى لحظة لا زمانية . ولم يصر متصوف مثلما أصر " إيكهارت " على أن النفس التى بلغت حالة التصوف قد جاوزت الزمان إلى " الآن الأزلية " . وهو يخبرنا أنه فى " الذروة التى تصل إليها النفس " حيث يتّم الاتحاد الصوفى بالله نجد :

" أنها ترتفع الى مرتبة عالية حيث تتجاور مع الله وجهاً لوجه ... وهى لا تعى الأمس ولا اليوم قبل الأمس ، ولا الغد ، ولا بعد غد ، لأنه لا يوجد

---

١) الأوبنشاد – مرجع سابق ص ٤٨ (المؤلف) .

فى الأزل أمس ، ولا غد ، بل آن فحسب " (١) .

ولا شك أن " إيكهارت كان مسيحياً تقليدياً يؤمن بالحياة بعد الموت ، على الرغم من أنه ربما اعتقد فيها لا على أنها استمرار فى الزمان للحياة التى نعيشها . بل بالأحرى كمدخل أخير إلى الآن الأزلية . لكن لابد أن يقوم إيمانه على القبول العقلى لمعتقدات الكنيسة ، وليس على تجربته الصوفية . مفترضين أنه مرَّ فى تجربته " بالإحساس بالخلود " الذى ذكرناه فيما سبق ، وهو لم يقدمه كدليل على الحياة بعد الموت ، بل أوله على أنه بلوغ الآن الأزلى ، أثناء لحظة الاتحاد الصوفى .

وعلى هذا النحو فإن التجربة الصوفية لا تقدم دليلا غير ملتبس الدلالة على بقاء الشخصية بعد الموت . ولا على الدوام من خلال الزمان المستمر الذى هو التصور الشائع للخلود . وقد يقال ، فى الواقع ، أنَّ التجربة الصوفية تزودنا بدليل ضد أى بقاء زمنى . ذلك لأن أحد الأطوار الهامة فى مثل هذه التجربة - كما سبق أن رأينا - يعتمد على الشعور بفناء الفردية ، وذوبانها فى اللامتناهى . وتعتمد ماهية هذا الطور على واقعة أن " الأنا " تكف عن الوجود . لكن ذلك ليس حاسماً أيضاً ، لأنه بعد انتهاء التجربة الزمنية ، تعود " الأنا " إلى نفسها من جديد مرة أخرى . ومن ثمَّ فالتجربة تتسق مع دوام " الأنا " بعد انقضاء التجربة الجزئية ، وربما أيضاً بعد موت البدن - وفضلاً عن ذلك فلابد لنا أن نتذكر أنه حتى أثناء التجربة هناك مفارقة وهى أن " الأنا " ، بمعنى ما ، لا تزال موجودة فى تجربة فنائها نفسها . أو كما قال " إيكهارت " فى الفقرة التى اقتبسناها من قبل : " لقد ترك لها الله [أى النفس] مسافة ضئيلة تعود منها إلى نفسها .. وتعرف نفسها على أنها مخلوقة " .

وهكذا ننتهى إلى أن التصوف لم يلق أى ضوء واضح على مشكلة ما إذا كانت النفس تدوم بعد الموت كروح بلا بدن . هناك بالطبع صورة أخرى من نظرية الخلود وهى الإيمان

---

١) مايستر إيكهارت - ترجمة ر . ب . بلانكنى نيويورك ، عام ١٩٤١ الموعظة رقم ١١ ص ١٥٣ (المترجم) .

بالتناسخ ، وأولئك الذين آمنوا بهذه النظرية يفترضون ، عادة ، أنه يوجد بين أى حياتين بشريتين مسافة زمنية تقضيها الروح فى حالة غير جسدية . ولكن من المحتمل بالطبع أن يكون هناك تنوع فى هذه النظرية التى تقول أن النفس تنتقل باستمرار من بدن إلى بدن بطريقة فورية . لكننا لسنا بحاجة ، على أية حال ، لمناقشة التناسخ هنا لأنه لا يوجد مبرر فيما يبدو للقول بأن التجربة الصوفية تزودنا بأى دليل عليه . صحيح أن أولئك الذين بلغوا أعلى مستويات الروح ، مثل بوذا ، يذهب أتباعهم إلى أنهم اكتسبوا القدرة على تذكرة حياتهم الماضية ، وهكذا يزودنا بدليل مباشر على التناسخ . لكن أيا ما كان رأينا فى هذا القول ، فلابد أن يكون دليلا ينشأ من مصدر الذاكرة ، لا من مصدر التجربة الصوفية . ولا شك أن هذه القدرة المعجزة على التذكر يفترض أنها تكتسب مع - أو متآنية مع - تجربة " النرفانا " ، كالقدرات الأخرى أيضا مثل موهبة العلاج . لكن يظل من الصواب أن نقول أنَّ التجربة الصوفية شئ والتذكر شئ آخر ، والدليل المزعوم على التناسخ يخرج من الذاكرة ولا يخرج من التجربة الصوفية . ويقع تقييم دليل الذاكرة خارج نطاق بحثنا ، الذى ينحصر فى بحث مشكلة ما إذا كانت التجربة الصوفية ذاتها تُلقى أى ضوء على التناسخ . وتنتهى الى أنها لا تفعل ذلك . وهذه النتيجة كان يمكن التنبؤ بها لو أننا وضعنا فى ذهننا أن التجربة الصوفية ، بما أنها الآن الأزلى اللازمانى لا يمكن أن تتضمن تذكر أحداث الزمان الماضى . ولنكرر ما قاله إيكهارت من " أنها لا تعى الأمس.ولا اليوم قبل الأمس " .

على الرغم من النتيجة السلبية تماما لبحثنا ، فسوف يكون من الجدير بالذكر أن نطرح سؤالاً افتراضياً تماماً وأن نناقشه . افرض أن التصوف لا يؤدى إلى أى دليل عن البقاء ، فلا يزال من الممكن أن نسأل ، لو أننا افترضنا لأى سبب آخر أن البقاء حقيقة ، فهل يمكن للتصوف أن يُلقى أى ضوء على طبيعة الحياة بعد الموت . وليس ذلك على الإطلاق سؤالاً أحمق كما يبدو للوهلة الأولى . لأننا سوف نجد أن هناك اختلافاً فى الرأى مثيراً بين الشرق والغرب حول هذا الموضوع . وأنا لا أقصد ما ذكرته بالفعل عن الاختلاف بين النظرية الشرقية عن التناسخ ، والإيمان الغربى فى الأرواح بلا جسد . لأن عقائد الشرق والغرب معا تتفق على أنه سيأتى زمان تكون فيه الروح بلا جسد . وسيحدث ذلك ، طبقا للأفكار الغربية بعد الحياة الحالية مباشرة . وسيحدث ذلك طبقا للهندوسية والبوذية بعد تحرر الروح النهائى

من سلسلة التناسخ . ومن ثمّ فالسؤال واحد بالنسبة للشرق والغرب وهو : ماهى طبيعة الروح وحياتها بعد أن تتخلص فى النهاية من جسدها .. ؟ وفى الإجابة عن هذا السؤال يظهر الاختلاف فى الرأى المثير الذى سنجد له مضامين ونتائج هامة فى ميدان علم الاجتماع وحتى فى النظرية السياسية ، إنْ لم يكن فى الميتافيزيقا والفلسفة النظرية .

يُصرّ الفكر الدينى الغربى على أن الخلود يعنى دوام الفرد المنفصل كفرد خلال الزمان المقبل كله . ومن ناحية أخرى كانت وجهة نظر التراث الهندوسى الرئيسى - وهو تراث الأوفيتا فيدانتا - كانت باستمرار تقول أنّ الفرد بعد تحرره من دورة التناسخ يكف عن الوجود بما هو كذلك ويصبح ممتصاً ومندمجاً فى حياة الموجود اللامتناهى . وتستخدم مجازات شتى للتعبير عن ذلك ، فالنفس الفردية تشبه النهر الذى يفقد وجوده المنفصل عندما يصب فى المحيط ، أو نسمع عن " قطرات الندى التى تنزلق فى البحر المتألق " . ويمكن بلوغ " النرفانا " فيما ترى البوذية خلال هذه الحياة فى الوقت الذى لا يزال فيه المرء فى البدن ، ومَنْ يبلغ هذه المرحلة فلن يولد من جديد مرة أخرى ، فماذا يحدث له عندما يبلى جسده ويزول ؟ لقد قيل ، بالنسبة لبوذا ، إنه عندئذ انتقل إلى " النرفانا المتعددة Parinirvana " وهى الخلاص النهائى الذى لا عودة منه . ولنا أن نسأل ماهى هذه الحالة من النرفانا النهائية ؟ أهى - كما هى الحال فى الهندوسية - ذوبان الروح المتناهى فى اللامتناهى ؟ سوف نذّكر القارئ بعد لحظات قليلة بما يُفترض أن بوذا قاله فى هذا الموضوع . لكن دعنا الآن نعود إلى التصور الهندوسى للحياة بعد الموت كامتصاص فى براهمان . لا شك أن هذا التصور - مثل كل تفكير هندى فلسفى - دينى تقريباً - يضرب بجذوره فى التجربة الصوفية ، بينما الأفكار الغربية عن الحياة فى العالم الآخر هى أفكار صوفية فى أساسها . وربما توقعنا من المصادر الهندية أن نحصل على بعض الضوء عن العلاقة بين التصوف والسؤال الافتراضى كيف ينبغى علينا أن نفكر فى الحياة المقبلة ، إذا كان هناك مثل هذه الحياة .

من الجدير بالبحث ، إذن ، أن نعرف ما المقصود بهذه التصورات الهندية ، لأنه بمجرد ما نحاول فهمها سنجد أنفسنا قد انخرطنا فى مشكلات وصعوبات . إن العقل

الهندى يتجه ، كالمعتاد باستمرار ، إلى الاكتفاء بالمجازات الشعرية التى لا يتضح معناها الحرفى إن كان لها مثل هذا المعنى . تأمل المجاز فى عبارة : قطرات الندى التى تنزل إلى البحر ، فماذا تعنى والقول بأن هذه العبارة الجزئية عن قطرات الندى ليست ذات أصل هندى ، وإنما صاغها كاتب إنجليزى لا يؤثر فى السؤال أدنى تأثير ، فهى بالقطع تُعبّر عن روح الإيمان الهندى . وهى مجاز ، لكن ما الذى تعنيه حرفياً عن الحياة المقبلة التى يرمز إليها المجاز .. ؟ ربما ظنَّ القارئ أن التحليل الذى أوشك تقديمه هو مثال على الحرفية العابثة ، أشبه بعبارة : " نحن نقبل لكى تشرح الجثة " . سوف يكون لرد الفعل ما يبرره لو أنَّ مجاز قطرات الندى سينظر إليه على أنه شعر خالص ، ونستمتع به لجماله الشعرى ولا شئ غير ذلك . لكنا لا نستطيع أن ننظر إليه على هذا النحو ، فالمفروض أنه يرمز إلى حقيقة ما - وهى لا يمكن أن تعنى سوى قضية صادقة حرفياً ، عن مصير الذات التى وصلت إلى التحرر ثم ماتت بعد ذلك . وعلينا أن نسأل ماهى هذه القضية الصادقة ؟ . كل مجاز يقوم على أساس بعض التشابه الذى يفترض وجوده بين الصورة الحسية للمجاز والتصور الحرفى الذى يرمز إليه . ومجاز قطرات الندى لابد أن يعنى أن ما يحدث للنفس بعد الموت يشبه قطرات الندى بعد أن تكون كذلك . فقطرات الندى تتألف من جزيئات الماء ، وعندما تسقط فى البحر ، فإن القطرة كقطرة ، جزء ضئيل من الماء ، تختفى بغير شك . لكن جزيئات الفرد تستمر وتتغير فى جميع جهات الشرق والغرب ، حتى أنه لو كان من الممكن مطاردتها ومتابعتها لبضع سنوات ، فإن المرء قد يجدها على بعد آلاف الأميال بعضها عن بعض . ولا يمكن أن يكون ذلك مشابهاً لما يحدث للنفس على الاطلاق ! فهى لا يمكن أن تتألف من قطع صغيرة من النفس - جزيئات روحية - ولا من أجزاء لا تنقسم . ومن الواضح أن المجاز لو سار فى هذا الطريق فسوف يكون لغواً بغير معنى . وبعبارة أخرى المجاز - رغم جماله الحسى - لا معنى له . ومن هنا فهو لا يساعدنا فى فهم التصورات الهندية لامتصاص الذات المتناهية فى اللامتناهى .

والمشكلة التى تفرض نفسها علينا فى هذه الحالة هى : النظرية الهندية فى الامتصاص تعنى ، بالقطع ، أن الفرد يتوقف عن الوجود كفرد ، تماما كما تتوقف قطرات الندى عن الوجود كقطرات متحدة . ويمكن أن يقال أنَّ المجاز فى جانبه السلبى الخالص عن توقف

الوجود الفردى - قد يكون دقيقاً وذا معنى . إننا عندما نسعى لفهم نوع الوجود الإيجابى الذى يفترض أن يكون للذات (أو النفس) بعد امتصاصها ، تتحطم جميع المجازات بما فى ذلك مجاز الامتصاص نفسه . إذ من الواضح أننا نصل هنا إلى إحراج منطقى Dilemma - فالعقل المنطقى سوف يصرّ على أنه إما أن تواصل الذات (النفس) وجودها كفرد أو أن تتوقف عن الوجود تماما - بعبارة أخرى تعانى الانعدام والملاشاة .لأن فكرة ذات لا تكون ذاتا لفرد تبدو للعقل الغربى خُلفاً محالاً . ومن هنا فسوف يقال أنّ النظرية الهندية عن توقف الفرد عن الوجود لا يمكن أن تعنى شيئاً سوى الانعدام أو التلاشى التام . وسوف يقول عندئذ أنّ كل ما يفعله المجاز هو فقط إخفاء هذه الحقيقة المؤلمة ، وتلطيفها - بغير أمانة - بكلمات وردية ، وصور شعرية .

اتجاه البوذية إلى المجاز أقل من اتجاه الهندوسية . ومن هنا كانت نظرية " النرفانا " أمام العقل الغربى - ليس كقاعدة أن تكون مموهة بعبارة شعرية - تظهر باستمرار كاسم آخر للانعدام أو التلاشى . والروايات التى انتقلت من الشرق إلى أوربا عن طريق البعثات التبشيرية المسيحية المبكرة وغيرها ، تؤكد ذلك باستمرار . إذ لم يكن لديهم أى فهم أو تعاطف مع الأفكار الصوفية أو المفارقات الصوفية . وإذا كان تأويلهم تأويلاً صحيحاً ، فإن علينا أن ننتهى إلى أن الديانات الشرقية الحالية ، ليست بديلا مقبولا للتصور الغربى للخلود الذى يعنى دوام الأفراد المنفصلين . غير أنه لا يوجد بوذى يوافق على أن " النرفانا " تعنى الانعدام والتلاشى . كما أنه لا يوجد باحث غربى جاد فى البوذية فى يومنا الراهن يقول به . فبلوغ " النرفانا " يعنى الغبطة القصوى . رغم أنه يعنى أيضا ضياع الفردية المنفصلة .

وإذا كنا نميل إلى رفض هذا التفسير على أنه مستحيل ، فلابد أن نتذكر تأكيد " تنسون " أن ضياع الفردية الذى مرَّ بتجربة بدا له " ليس انطفاء بل الحياة الحقة الوحيدة " . كما أننا لابد أن نتذكر أيضا عبارة " كويستلر " التى يقول فيها " إنّ الأنا تتوقف عن الوجود لأنها أقامت اتصالاً مع ، أو انحلت فى ، بركة كلية " . ومع ذلك فهذه التجربة تجلب معها " السلام الذى يجاوز كل فهم " ولستُ قادراً على أن أجد أى فارق أو اختلاف بين تأكيدات " تنسون " ، و كويستلر " ، والتأكيدات البوذية عن " النرفانا " ، فضياع الفردية

نفسه الذى تصاحبه الغبطة بدلا من الانعدام أو التلاشي يرويه المتصوفة فى جميع أنحاء العـلـم ، فى الأوبنشاد ، وعند المتصوفة المسلمين ، والمتصوفة المسيحيين .

ولقد حدث أن وضع الإحراج المنطقى الذى يقول : " إما أن أواصل الوجود بعد الموت كفرد ، أو أن أكفَّ عن الوجود تماما وأعانى الانطفاء " ، أمام شريعة بالى Pali ، وعند بـوذا نفسه وجوابه مدوّن . ولقد رويت ذلك بالتفصيل فى فقرة اقتبستها من قبل . وسوف أذكّـر القارئ هنا فقط بملامحها الأساسية . لقد سأل الناسك المتجـول فاشـا Vacha " بـوذا " عما إذا كان يعتقد أن القديس " يظل موجوداً بعد الموت " أو " أنه لا يكون موجوداً بعـد الموت " وأجاب بوذا بأنه لا يؤمن بأى من وجهتى النظر . وأن مثل هذه اللغة " لا تناسـب الحالة " . ومن الواضح أن السبب فى أنها لا تناسب الحالة هو أن سؤال " فاشا " يحاول – عن طريق الاحراج المنطقي " إما .. أو – " أن يطبق قوانين المنطق – وفى هذه الحالة قانون الثالث المرفوع – على الحالة الصوفية للذهن . لأن " النرفانا " هى ببساطة التجربة الصوفية الانطوائية أو " الوعى الموجد " فى " الماندوكا أوبنشاد " . وقد سارت إلى أعلى مستوى ممكن لهـا . ولقد أخبر " بوذا " تلميذه " فاشا " أيضا أن نظرية " النرفانا " لا يمكـن الوصـول إليـها عن طريق الاستدلال المحض " – وهو التأكيد المعتاد أن التجربة الصوفية " تجاوز العقـل " أو " تعلو على الفهم " . وهو يقول أيضا أن " ذلك لا يكون واضحا إلا أمام الحكيـم " – و" الحكيم " فى هذا السياق يعنى الرجل المستنير صوفياً ، لا الرجل الحكيم من الناحية العقليـة أو العملية ، والخلاصة أن هذه الفقرة تدعم بقوة وجهة نظرنا عن طابع المفارقة الأساسى لجميـع الأفكار الصوفية ، كما تدعم الرأى القائل بأن قوانين المنطق لا تنطبق على التجربة الصوفية .

لابد أن ننتهى من ذلك إلى أن هناك وجهتين من النظر بدائل ممكنتان حول طبيعة الحياة المقبلة – لو شئنا القول بوجود حياة مقبلة – فهناك وجهة النظر الغربية التى تعنى دوام الفرديات المنفصلة . " فزيد " يبقى " زيداً " ، و " خالد " يبقى " خالداً " ، و " على " يبقى " علياً " . لكنا وجدنا أن وجهة النظر الإنسانية الخاصة بامتصاص الفرد المنفصل فى حيـاة الوعي الكلي أو فى " النرفانا " فىالوقـت الذى لا يعانـى فيـه الانعدام أو التلاشى ، هى

وجهة نظر واقعية رغم أنها مفارقة بديلة . ومن هنا فإن السؤال الآن الذى ينبغى طرحه هو أى وجهة نظر يميل الوعى الصوفى إلى دعمها ؟ . ولا أستطيع أن أعرف كيف يمكن تجنب النتيجة التى تقول أنَّ وجهة النظر الهندية تنسجم أكثر مع التصوف .

وترتبط المشكلة بالطبع بمشكلة وحدة الوجود . وهنا أيضا ترفض ديانات التأليه أن تقبل اختفاء الذات الفردية ، حتى ولو للحظة قصيرة ، فى اتحاد صوفى . ونفس المشكلة هنا بالضبط متضمنة فى فكرة الخلود . فيما عدا أن هناكَ اختلافاً فيما يتعلق بالزمان ، أو أن هناك فرقاً بالأحرى بين الزمان والأزل . إنَّ المفكر المؤله فى رفضه لوحدة الوجود على أنها " هرطقة " ، فإنه يرفض التنازل عن فرديته المستقلة أثناء لحظة الاتحاد الصوفى . ويصّر على أن النفس خلال هذه الفترة وكذلك الوجود الالهى - تظل موجودات متميّزة ، وهو يرفض - بالنظر إلى الحياة الخالدة - أن يتنازل عن فرديته فى الأزل .

ولقد راجعنا بعناية الدليل فى هذا الموضوع فى الفصل الرابع الذى عقدناه عن " وحدة الوجود ، والثنائية ، والواحدية " . وانتهينا إلى أن صاحب التأليه عاجز عن تدعيم نظرته الثنائية . ورأينا أنه على الرغم من أنه كان على حق فى إصراره على الاختلاف بين الله والذات المتناهية ، فإنه أخطأ فى رفضه لهويتهما ، وتكمن الحقيقة فى مفارقة الهوية فى الاختلاف . والملاحظات التى قادتنا إلى هذه النتيجة بخصوص مشكلة وحدة الوجود ، لها كلها نفس الوزن عندما تُطبق على مشكلة الخلود . ومن ثمّ فسوف نكون على حق عندما ننقل هذه النتيجة إلى الموقف الراهن . فإذا لم تكن دراستنا للتصوف عبثا بغير جدوى ، فإن علينا أن نسلّم بأنها تشير إلى تصور الحياة المقبلة على أنه ضياع الفردية المستقلة فى حين أن " الأنا " فى الوقت ذاته تتلاشى ، بل تستمتع بسلام مطلق .

ولابد أن نتذكر أننا إذا خالفنا صاحب التأليه فى إنكاره للهوية بين الفرد والذات الكلية ، فإن نتيجتنا تخالف أيضا النظرة الهندية بمقدار ما تؤول هذه النظرة على أنها إنكار للاختلافات والانفصالات . والواقع أن التأويلين معاً - الخاص بمفارقة وحدة الوجود ، والخاص بالهوية الواحدية الخالصة - قد وجدا فى الهند . لكن هناك فهما أفضل لوجهة نظر

المفارقة الصوفية أكثر مما هو موجود فى الغرب . علينا أن نصر على الهوية ضد أتباع التأليه . ونصّر على الاختلاف ضد نظرة الهوية الخالصة . ومن ثمّ فإن النتيجة التى انتهينا إليها ينبغى أن لا تُفهم على أنها قبول غير مشروط لأحد جانبى المفارقة دون الآخر . وعلى نحو ما كانت ملاحظتنا فى حالة مفارقة وحدة الوجود ، فكذلك هنا فى مشكلة الخلود ، نقدم نظرتنا على أنها توفيق ومصالحة بين التيارات الرئيسية فى الشرق ، والتيارات الرئيسية فى الغرب .

وسوف يكون من الممتع حقا أن ننظر فيما إذا كان إيكهارت أعظم المتصوفة المسيحيين جميعاً من حيث العقلية الفلسفية ، قد عبَّر عن آراء تحمل دلالات خاصة بالنسبة للموضوع الذى نناقشه . وسوف يكون من الصواب أيضاً أن نقول أن إيكهارت كانت له من بين متصوفة المسيحية جميعا ، خصائص مشتركة مع وجهات النظر الهندية ، دون أن يعلم ، بالطبع ، أى شئ عنهم . ومن الحدير بالملاحظة ، يقينا ، أن آراءه كانت موضوع مقارنات طويلة مع آراء " سنكارا " الفيدانتى فى كتاب " رودلف أوتو " (١) . ومقارنات طويلة أيضا مع المعتقدات البوذية عند " سوزوكى " (٢) . ولقد كانت ميوله التى تتجه نحو تصورات وحدة الوجود الشرقية ، هى التى أوقعته فى مشاكل مع السلطات الكنسية . ولقد سبق أن رأينا أن أقواله كانت ملتبسة بالنسبة لمشكلة ما إذا كان الاتحاد الصوفى بالله ينبغى أن يفهم على أنه هوية مع الله ، فهناك فقرات كثيرة تدعم موقف التأليه التقليدى ، القائل بإن المخلوق يظل باستمرار موجوداً متميزاً عن الخالق . لكن هناك فقرات كثيرة أيضاً يبدو أنها تقول العكس أو على الأقل تتضمن ذلك . وهذه الفقرات هى التى أمسكت بها الرقابة الكنسية . ففقرة منها تُعطى إنطباعاً أن ميوله الطبيعية التلقائية ، كانت متعاطفه مع الواحدية أو مع وحدة الوجود . وأن الفقرات الثنائية لابد أن تكون قد كُتِبتْ فى تلك المناسبات التى كانت التزاماته فيها تحتم أن تتشابه وجهات نظره مع آراء الكنيسة ، وأن ينحنى لسلطاتها .

---

١) رودلف أتو " التصوف فى الشرق والغرب " نيويورك عام ١٩٥٧ (المؤلف) .

٢) د . ت . سوزوكى : " المتصوف المسيحى والبوذى " نيويورك عام ١٩٥٧ (المؤلف) .

ولا يعنى ذلك أبداً أن ننسب إليه أى افتقار إلى الأمانة أو الإخلاص . إذ لا شك أنه لم يكن على وعى بصراع أفكاره بعضها مع بعض . وربما لم يكن مدركا – مثله فى ذلك مثل معظم المفكرين – بتناقضاته الخاصة . ومن الطبيعى أن تكون الفقرات فى كتاباته التى تميل إلى أن تتضمن وجهة النظر عن الخلود التى تتصور أنه امتصاص فى الحياة الإلهية – هى أيضا تلك الفقرات التى تتجه نحو الهرطقة . ونحن عندما نؤكدها نكون على وعى ، بالطبع ، أنها لا تخبرنا إلا بجانب واحد من قصة عقله . لكنها الجانب البالغ الأهمية ، بالنسبة لنا ، لموضوع هذا الفصل .

ومن المؤكد أن اتحاد النفس مع الله فى الحياة المقبلة سيكون ، كما هو الحال فى الاتحاد الزمنى فى هذه الحياة ، مجاوز للزمان والمكان ، فى " آن أزلى " . لأنه يقول عن معرفتنا بالله فى هذه الحياة :-

" لا شئ يعوق معرفة الروح بالله ، مثل الزمان والمكان . ذلك لأن الزمان والمكان شذرات فى حين أن الله واحد . ومن ثم فلو كانت الروح تريد معرفة الله ، فلابد لها أن تعرفه فوق الزمان وخارج المكان " (١) .

وفى فقرة يشير فيها إشارة مباشرة إلى الحياة بعد الموت يقول :-

" أوصيكم أيها الأخوة والأخوات .. أثناء تواجدكم فى الزمان ... أن توحدوا أنفسكم بطبيعته الإلهية ، لأنه إذا ما خرجتم من الزمان ضاعت عليكم الفرصة " (٢) .

وذلك يتضمن ، بالطبع ، النتيجة القائلة بأن الروح بعد الموت التى يستلهمها الرجل المسيحى تكون فى اتحاد صوفى مع الله . فما الذى يقوم ، إذن ، بوظيفة مبدأ التفرد سواء

---

١) بلانكى (مترجم) مرجع سابق – موعظة رقم ٦ ص ١٣١ (المؤلف) .

٢) ف . فليفر : مايستر إيكهارت – ترجمة س . ر . ب (ايفانز ص ٣٥٢ (المؤلف) .

بين الذات المتناهية وذات أخرى ، أو بين الذات المتناهية وبين الله ؟ لا يمكن أن يكون الزمان والمكان . فقد رأينا فى فصل سابق أن لا شئ يميّز ذات فردية عن ذات أخرى إلا تيار الوعى أنعنى المضمون الذهنى الجزئى ، أو التجارب التى تشكل الأنا التجريبى . " فأنا " الأفراد التجريبى منفصل متعدد ، لكن لا يوجد سوى أنا خالص واحد فقط وهو الذات الكلية . ومن هنا فإن دوام الفردية بعد الموت لا يمكن تصوره إلا بشرط أن تكون ذواتنا التجريبية ، كل واحدة بتجاربها الجزئية ، ستدوم بعد الموت . غير أن إيكهارت كان واضحاً تماماً فى قوله أن اتحادنا بالله فى هذه الحياة يعنى أن تمحى المضامين الجزئية الخاصة بكل وعى فردى . لأن ذلك الاتحاد يحدث فى " ذروة الروح ، تاركاً بقية الروح لتدرك مضمونها التجريبى خارج الاتحاد يحدث فى " ذروة الروح ، تاركاً بقية الروح لتدرك مضمونها التجريبى خارج الاتحاد . لكنه يذهب إلى أنه لا يوجد " مخلوق " أعنى شيئاً متناهية يمكن أن يقتحم هذه " الذروة " . كتب يقول :-

" الصمت المركزى قائم هناك ، حيث لا يمكن لمخلوق ، ولا الفكرة ، أن يدخل . والروح هناك لا تفكر ولا تعمل ، ولا تضمر أى فكرة من ذاتها ولا من أى شئ آخر . وأيا ما كان ما تفعله الروح ، فإنها تفعله من خلال أدواتها : فهى تفهم عن طريق الذكاء ، وتتذكر عن طريق الذاكرة . واذا أحبت فلابد أن تستخدم الإرادة " (١) .

ومن الواضح أن " لإيكهارت " يقبل " ملكات " علم النفس ، " فأدوات " الروح هى ملكاتها : الذاكرة ، والإرادة ، والفهم .. الخ . ومن هنا كانت هذه العبارة ذات الصدى الغريب عن " الروح التى تتذكر عن طريق الذاكرة " . والقول بأنه وضع استبصاراته فى إطار عتيق من علم النفس لا يسلب هذه الاستبصارات قيمتها بالطبع . فهو يفكر فى " الأدوات " بالمماثلة مع الأدوات التى يستخدمها الرجل الحِرَفى . فهذه الأدوات معاً ، مع أعمال

---

١) بلانكى (مترجم) مرجع سابق ، الموعظة رقم ١ ص ٩٦ (المؤلف) .

التذكر ، والفهم .. الخ التى تقوم بها - هى مستبعدة من " الذروة " ومن ثمَّ مستبعدة من الاتحاد بالله . لكن إذا ما حذفنا علم النفس العتيق الذى لا يمكن قبوله فإن ما تبقى هو ما يأتى : الذروة هى وحدة الوعى ، الأنا الخالص ، الذى يتحد بالله . فاذا ما اتحدت الذروة مع الله لأصبحت هى فى آن معا عين الله وعين النفس . ومن هنا تأتى العبارة التى اقتبسناها فيما سبق والتى تقول : " العين التى يرانى بها الله هى العين التى أرى بها الله . لأن عين الله وعينى واحد ونفس الشئ " . ومن هنا فإنَّ الفقرة التى نشرحها تعنى ببساطة ، أن ما هو واحد مع الله فى الاتحاد الصوفى هو الأنا الخالص ، وأن الوعى التجريبى أى تيار الأفكار ، والذاكرة ، والإرادة ، والإحساسات والصور .. الخ تترك خارج الاتحاد . ومن هنا فسوف يكون من المستحيل بالنسبة " لإيكهارت " أن يذهب إلى أن الروح فى حالة الاتحاد فى هذه الحياة يمكن أن تتميز عن أرواح الأفراد الأخرى أو عن الله ، سواء عن طريق المكان أو الزمان ، أو عن طريق أى مضمون تجريبى للوعى . وسوف يكون من المستحيل بالنسبة له أيضا أن يذهب إلى أن الاتحاد الأزلى للروح بالله فى الحياة المقبلة يمكن أن يكون أقل كمالاً واكتمالاً ، من اتحادها أثناء هذه الحياة . ومن هنا فدوام الفردية بعد الموت يتناقض تماما مع معظم المبادئ الرئيسية فى فلسفته الصوفية - أيا ما كانت فكرته عن خلقه المحافظ التقليدى . والنتيجة هى أن عبارات " إيكهارت " تتسق أكثر مع نظرية أن ما بعد الحياة هو امتصاص للفردية أكثر منه دواما لها . أما ما إذا كان هو نفسه يُسلّم بذلك فتلك مسألة أخرى . فحتى عندما تؤول آراء " إيكهارت " لتعنى هوية الروح مع الله بعد الموت فلابد أن يصحح ذلك ، من وجهة نظرنا ، بالتسليم بالاختلاف كالهوية سواء بسواء .

نتيجتنا العامة هى أن التصوف لا يقدم أى دليل على البقاء بعد الموت ، لكن إذا ما قبل البقاء على أساس التصوف ، فلابد أن تفضل نظرية الامتصاص بدلا من نظرية دوام الفرد .

سوف أنهى هذا الفصل ببعض الملاحظات عن إمكان وجود رابطة بين الآراء حول الحياة الأخرى فى الشرق والغرب من ناحية ، وفلسفاتها السياسية من ناحية أخرى . فقد يُقال أنَّ هناك رابطة بين الإيمان الغربى فى دوام الفرد بعد الموت وفكرة ما يسمى بالقيمة اللامتناهية للفرد التى لعبت دوراً فى التفكير السياسى فى الديمقراطيات الغربية . ولو صحَّ

ذلك فلابد أن يقال أبعد من ذلك أنّ النظرية الشرقية فى الخلود كامتصاص فى اللامتناهى ترتبط بفشل الشرق فى تطوير مؤسسات ديمقراطية قبل استيرادها من أوربا فى العصور الحديثة (١) . وربما كان هذا التأكيد نفسه على أهمية الفرد هو الذى عبر عن نفسه فى وقت واحد فى النظريات الغربية عن الحرية والديمقراطية وفى العقائد الدينية الغربية عن الحياة بعد الموت . وطالما أننا ندين النظريات السياسية التى تقلل من قيمة الفرد وتدمجه فى حياة الدولة كلها ، ألا ينبغى أن ندين بالمثل نفس النزعة عندما تظهر فى النظريات الدينية عن الحياة بعد الموت ؟

غير أن مثل هذه الحجة لابد أن تكون نظرية وغير واقعية . صحيح أننا نتحدث عن قيمة الفرد " اللامتناهية " . غير أن كلمة " اللامتناهى " ، فى المقام الأول ، لا يمكن أن تؤخذ هنا بمعناها الحرفى ، إذ من الواضح أنها ليست أكثر من وسيلة بلاغية للإعلاء من أهمية الفرد وحقوقه ضد الموقف الاستبدادى لدولة الطغيان . وهذا النوع من التفكير له ما يبرره فى السياسة ، وهو جدير بالثناء تماما . فضد الطغيان الشمولى الوحشى - الذى يدعو إلى السخرية لاحتقاره لحقوق البشر ، وقسوته فى إنزال الألم والبؤس - نؤكد حقوق كل موجود بشرى فى الحماية من هذه الأعمال اللاإنسانية ، وفى تحرره من القهر والكبت . وأن يسير حياته ويسعى إلى سعادته الخاصة . كل ذلك صحيح ومرغوب فى عالم الزمان النسبى وفى النشاط السياسى .

لكن ينبغى علينا أن لا نطوّر هذه الفكرة لنضعها فى نظرية ميتافيزيقية عن الأزل ، فحقيقتها نسبية وبرجماتية ، نسبية لأنه من الضرورى فقط أن نصر على حقوق وقيمة الفرد

١) فى ظنى أن المؤلف جانبه الصواب هنا ، ذلك لأن فكرة " الامتصاص " أو انحلال الفرد فى اللامتناهى وهى الفكرة الهندية أساساً - لا وجود لها فى العالم الإسلامى بصفة عامة ، ومع ذلك فشل فى انشاء مؤسسات ديمقراطية لأسباب تاريخية واجتماعية واقتصادية ودينية . فى حين أن الهند تحاول تطوير نظام أقرب إلى الديمقراطية - راجع كتابنا " الطاغية " الطبعة الثالثة أصدرته مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٧ (المترجم) .

بسبب وجود الطغاة والأشرار الذين يستمتعون باستبعادنا وكبت فرديتنا . كما أنها ترتبط بخلفية البيئة البشرية فى الزمان ، ولا يمكن أن يكون لها معنى فى " الآن الأزلى " . وإذا كان هناك شخص مسيحى ، أو غيره من اللاهوتيين الذين يصورون الله تصويراً بشرياً على أنه الحاكم القاسى المنتقم ، فلسنا بحاجة إلى أن نأخذهم فى تفكيرنا ، فى يومنا الراهن ، مأخذ الجد .

وما لم نأخذهم مأخذ الجد وتصورنا الله على أنه الشخص الذى تتأكد حقوقنا الفردية ضده ، فلن يكون هناك معنى لأن نحمل فكرة القيمة اللامتناهية للفرد معنا إلى الأزل .

وفضلا عن ذلك فربما كان لديانات الشرق نوع خاص من الرد على هذه المحاولة التى تحط من قدرها . وتؤكد الهندوسية - والبوذية بصفة خاصة - أن انفصال كل أنا فردى ، وتعلقه بهذا الانفصال ، هو جذر الكراهية والشر الأخلاقى بصفة عامة . وينبع من إصرارى على أهمية ذاتى الفردية الخاصة ، إدراكى لما يمكن أن أحصله عن نفسى ، ومن ذلك تأتى الكراهية ، والحقد والحسد ، والخبث ، والسرقة ، والغش ، والقتل والحرب . فإذا ما تخلّصت كل " أنا " منفصلة للإنسان . واذا ما شعر أنه هو نفسه ليس مجرد " أنا " ، بل واحد مع حياة الأفراد الآخرين جميعاً ومع حياة الله - فى هذه الحالة وحدها نستطيع أن نأمل فى الخلاص . وهذا ممكن ، إلى حد ما ، حتى فى هذه الحياة ، أنه بالضبط ما يحدث فى التجربة الصوفية . ذلك لأن " الأنا " فى هذه التجربة تكف عن الوجود كموجود منفصل بسبب أن اللامتناهي يفيض عليها . والمقابل الانفعالى لذلك لاختفاء الفرد ، وللقضاء على الإيمان " بقيمته اللامتناهية " هو أن حب البشر الآخرين جميعاً هو مصدر الجانب الأخلاقى فى جميع الديانات العظيمة . ويحدث ذلك الآن فى أفضل لحظاتنا الزمانية . وهذا هو ما ينبغى أن نعتقد أنه يتحقق على نحو تام ، وكامل ، ونهائى ، فى الحياة بعد الموت ، لو كانت هناك حياة بعد الموت . والقول بأن الأجناس الغربية من البشر تصّر على نظرية الخلود التى تشمل دوام الفردية ، فى حين أن الأجناس الهندية - على الأقل فى الغالبية العظمى من

تراثها ، لا تفعل ذلك ، وأن الشعب الهندى يوافق بترحاب على ذلك ، هو علامة على عدوانية أكثر وتأكيد على الذات أكثر عند الرجل الغربى .

مثل هذا الحجاج بين الشرق والغرب لا نفع فيه ، بل ربما أظهرنا ، على الأقل على أن هناك محاولة لإدانه النظرية الهندية فى الخلود ، ونقل التصور الغربى عن القيمة اللامتناهية للفرد من ميدان السياسة إلى المجال الدينى - دون أية ميزة لهذا العمل .

* * *

" الفصـــــل الثـامــــــن "

" التـصــوف ، والأخــلاق ، والـديـــــن "

" الفصل الثامن "

" التصوف ، والأخلاق ، والدين "

أولا : النظرية الصوفية عن الأخلاق :

هناك مشكلتان علينا مناقشتهما فى دراستنا للعلاقة بين التصوف والأخلاق . الأولى تتعلق بالمشكلة الرئيسية فى الأخلاق الفلسفية وهى الإجابة عن السؤال : ما مصدر الحقوق والواجبات الأخلاقية ؟ ذلك لأن دعوى المتصوف هى أنه أيا ما كانت الحقيقة الجزئية أو النسبية التى يتضمنها مذهب المنفعة العامة ، أو مذهب اللذة ، أو المذهب الحدسى فى الأخلاق ، أو مذهب الواجب – فإن المصدر النهائى للقيمة الأخلاقية يكمن فى التصوف نفسه . وكلمات مثل " المصدر " ، و " الأساس " هى فى هذا السياق مجازية وملتبسة الدلالة . فهى قد تشير إلى المصدر السيكولوجى ، كما هى الحال فى النظريات التى تضع مصدر القيم الأخلاقية ، فى الانفعالات ، والرغبة والنفور وتفضيل شئ على شئ .. الخ . أو قد تشير إلى المبرر المنطقى كما هى الحال فى محاولة كانط اشتقاق الأخلاق من المنطق . وعلى أية حال فالنظرية الصوفية فى الأخلاق تستخدم كلمة " مصدر " بالمعنى السيكولوجى . وتؤكد أن التجربة الصوفية هى ذلك الجانب من التجربة البشرية الذى تنبع منه المشاعر الأخلاقية . والتجربة هى أيضا المبرر للقيم الأخلاقية وهو ليس تبريرا تجريبيا بل منطقيا . ذلك لأن القيم الأخلاقية هى دلالة ما مروا بتجربته على أنه الخير الإنسانى الأقصى .

والمشكلة الثانية التى نجد أنفسنا مدعوين لمناقشتها ليست فلسفية بالمعنى الصحيح على الإطلاق . وربما كانت تاريخية أو اجتماعية . وهى تثير السؤال عن التأثير الفعلى للتصوف فى الحياة الخيرة . أهو يجعل الناس أكثر أخلاقا أو أقل ، أكثر نشاطاً فى تقديم المساعدة لإخوانهم من البشر فى حب ، أو يجعلهم أقل ؟ أهو يعمل كباعث للحياة النبيلة أم

أنه لا يصلح أساساً إلا كباب للهروب من مسئوليات الحياة ؟ وعلى الرغم من أن هذا السؤال ليس فلسفياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، فهو مع ذلك لا يمكن تجاهله ، إذا ما أردنا تقدير قيمة التصوف كعنصر فى الثقافة الإنسانية . فلا شك أن له علاقة – على الأقل غير مباشرة – بالإجابة التى سنقدمها عن السؤال الأول الخاص بمصدر القيمة الاخلاقية . إذ يصعب قبول الزعم بأن التصوف هو مصدر الأخلاق ، إذا وجدنا أن تأثيره ، من الناحية العملية ، فى الحياة البشرية ليس تأثيراً أخلاقياً . وسوف أناقش هاتين المشكلتين بهذا الترتيب .

أساس النظرية الصوفية عن الأخلاق هو أن انفصال الذوات الفردية يؤدى إلى الأنانية التى هى مصدر الصراع ، والجشع ، والطمع والأنانية ، والعدوان ، والكراهية والقسوة ، والخبث وغيرها من الشرور والرذائل الأخلاقية . وهذا الانفصال يتم استبعاده فى الوعى الصوفى الذى تلغى فيه جميع التمييزات . والمقابل الانفعالى الحتمى لانفصال الذوات هو العداوة الأساسية التى تؤدى إلى " حرب الكل ضد الكل " التى أشار إليها هوبز . والمقابل الانفعالى الطبيعى للوعى الصوفى هو أنه لا يوجد فى الواقع الذى يعتقد الصوفى أنه يدركه ، انفصال للأنا عن الأنت ، ولا انفصال للهو عن الأنت ، فالكل واحد فى الذات الكلية – أعنى أن المقابل الانفعالى هو : الحب . والحب بناء على هذه النظرية هو الأساس الوحيد ، والوصية الوحيدة ، للأخلاق .

وطالما أن الغالبية العظمى من البشر لا تعترف بأنها قد بلغت فى أية لحظة من اللحظات مثل هذه التجربة الصوفية – ربما تشككوا فيها جداً ، ومع ذلك فأمثال هؤلاء الناس قد يكشفون عن محبة وعدم أنانية ، وقد يعيشون ، بصفة عامة ، حياة أخلاقية رفيعة ، وها هنا نجد هوة فى هذه النظرية . فكيف يمكن أن يكون مصدر قيمهم الأخلاقية موجود فى التجربة الصوفية ، مع أنهم لم يمروا بمثل هذه التجربة على الإطلاق ؟ لابد للنظرية أن تقول أنَّ مشاعرهم الأخلاقية تنشأ من تسرب لبعض الإحساس الصوفى الباهت فى وعيهم المألوف ، وهذا الإحساس الصوفى كامن عند جميع البشر ، ويؤثر فى مشاعرهم وحياتهم دون أن يعرفوه أو يفهموه . وبهذه الطريقة فإن أكثر الناس تخلفاً وانحطاطاً عندما يكشف فى حياته – فيما يتعلق بأطفاله وزوجته ، وأصدقائه على سبيل المثال – عن مشاعر المحبة ،

والتعاطف ، والرقة ، والارادة الخيرة ، فلابد أن يقال أنَّ مصدر ذلك كله هو طبيعته الصوفية ، أو الإحساس الصوفي الكامن بداخله دون أن يدركه والذى ربما يبعد تماما عن مستوى سطح الوعي . ولابد أن يقال ، لكي تكون النظرية كاملة ومكتفية بنفسها ، أنه مالم يكن ذلك بسبب التصوف ، سواء كان كامنا أو صريحاً ، فلا يمكن أن يكون هناك شئ اسمه الحب ، أو حتى مجرد الشعور الرقيق ، في الحياة الإنسانية . بل ستصبح الحياة كما وصفها للأخلاق . ربما كان شوبنهور (١) (من بين البشر جميعا !) هو الذى عبَّر عن عناصر ميتافيزيقية جوهرية في النظرية في الفقرة التالية :-

" الإنسان الذى .. يرتفع بنفسه فوق الأشياء الجزئية ، والذى يرى من خلال تفرد الواقع ... يرى أن الاختلافات بين مَنْ يُنزل العذاب ومَنْ يتحمله اختلافات ظاهرية فحسب ، ولا تتعلق بالشئ في ذاته . فمنْ ينزل العذاب ومنْ يتحمله هما شخص واحد . لو انفتحت أعينهما ، فمن ينزل العذاب سوف يرى أنه يعيش في كل ما يحمله العذاب من ألم " (٢) .

ولم يكن " شوبنهور " نفسه متصوفا ، كما أن حياته الخاصة لم تكن نموذجا للفضيلة الأخلاقية ، لكن فكره تأثر ، بعمق بالتصوف الغربى كما مثّله " يعقوب بوهيمى " ، كما تأثر بالتصوف الشرقي في الأوبنشاد والبوذية . ويظهر الأثر الكانطى ، واضحا ، في الفقرة السابقة في استخدامه لتصورات الظاهر والشئ في ذاته . وعلى الرغم من أن وجهة النظر التى تقول أنَّ عالم الزمان والمكان هو وهم ، أو مجرد مظهر ، أو ظاهر فحسب ، كثيراً ما كانت مرتبطة بالتصوف ، فهي ليست بالضرورة عنصراً من مكوناته . فمثلا ليست هذه الفكرة سمة من سمات التصوف المسيحى الذى يتجه بصفة عامة نحو الواقعية . والتصوف عموماً ، يسير مع الواقعية مثلما يسير مع المثالية . ومن ثمَّ فعلى الرغم من أن الفقرة السابقة لا تعبّر عن

---

١) آرثر شوبنهور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) فيلسوف ألمانى تأثر بفلسفة الشرق ذهب إلى أن إرادة الإنسان لا عقلية وهى عمياء وهى التي تقرر معظم ما نفعله ، وهى إرادة لا تعرف الشبع ، ومن هنا كان مُقدّرا على الفرد أن يحيا فى قلق وألم وصراع مرير مع إرادة الآخرين . (المترجم) .

٢) آرثر شوبنهور " العالم : كارادة وفكرة " الكتاب الرابع . فقرة ٦٣ (المؤلف) .

أساسيات النظرية الصوفية الأخلاقية ، فلن يضل القارئ إنْ هو افترض أن هذه النظرة التى تقول إنَّ عالم الحس مجرد ظاهر هى جزء ضرورى من التصوف .

قادنا بحثنا إلى تأكيد أن التجربة الصوفية ليست مجرد ذاتية وإنما هى تجاوز الذاتية ، فهى اتحاد مع الواحد ، أو الذات الكلية التى هى أيضاً المصدر الخالق للكون . وإذا كان ذلك تأويلاً صحيحاً للتجربة - فيما تقول هذه النظرية - تجد مصدرها فى التجربة الصوفية . لو كانت التجربة الصوفية ذاتية فحسب ، لأدى ذلك إلى نظرية ذاتية صوفية عن الأخلاق . وما يسمى بالنظرية " الانفعالية " فى الأخلاق ، تذهب عادة ، إلى أن الأخلاق مشتقة من الانفعالات ، وأن الانفعالات ذاتية . ولا شك أنه سيكون من الممكن أن نستبدل الشعور الصوفى أو التجربة الصوفية بالانفعال فى مثل هذه النظرية . وقد تكون للقيم الأخلاقية مصدرها فى العناصر الصوفية فى الطبيعة . وقد تكون للقيم الأخلاقية مصدرها فى العناصر الصوفية فى الطبيعة البشرية . وهذا الجزء الصوفى من الطبيعة البشرية قد يكون ذاتياً فحسب . لكن لم يكن ، بالقطع ، وجهة نظر عظماء الصوفية ، ولا وجهة النظر التى نوصى بها هنا . إنَّ القيم الأخلاقية - فيما تقول النظرية التى سوف أعرضها هنا - تنشأ من التجربة الصوفية ، وهذه التجربة نفسها نجد مصدرها فى الواحد ، أو فى الذات الكلية ، التى هى أساس العالم . ومن ثم فجزء من النظرية يقول بأن القيمة الأخلاقية ليست شيئاً بشرياً فحسب ، وانما هى تعكس طبيعة الكون وتتأسس فى هذه الطبيعة . لهذا فان النظرة المألوفة للمذهب الطبيعى التى تقول إنَّ العالم غير البشرى محايد بالنسبة للقيم أو هو لا يكترث بها نظرة ترفضها النظرية الصوفية .

الفعل الأخلاقى ، أو الغيرى ، يمكن أحيانا أن يبدو وقد دفع اليه الإحساس بالواجب أو مبدأ الواجب ، وليس الشعور بالتعاطف أو الحب ، نحو أولئك الذين يوجه إليهم . لقد امتدح كانط الإحساس بالواجب على أنه المصدر الأصيل الوحيد للأخلاق . ويهمنا ذلك لأنه يتعارض مع ما تكافح النظرية الصوفية من أجله وهو القول بأن الباعث على الفعل الأخلاقى هو التعاطف أو مشاعر الحب . غير أن وجهة نظر كانط ، فى رأينا ، خاطئة . إذ أيا ما كان تفكير كانط ، فسوف يبدو أن الإحساس بالواجب يضرب بجذوره على نحو مطلق فى

مشاعر التعاطف . فالرجل الحساس سوف يشعر بتعاطف شديد نحو عـذاب أولئك القريبين منه أو المحيطين به أو الذين ينتمون إلى بيئته على نحو مباشر لا سيما أولئك الذين يوجدون أثناء حضوره المادى . لكن من الوقائع السيكولوجية البسيطة أنه حتى عند أفضل الناس فإن هذه المشاعر الانفعالية تتناقص نسبياً مع بُعد أولئك الذين يعانون العذاب . وفى حالة التخطيط لإصلاح اجتماعى واسع ، كالغاء الرق مثلا ، أو إنشاء مؤسسة عالمية تستهدف مناهضة الحرب ، فإن منشئ هذه الأنشطة أو مَنْ يدعمها ، لا يمكن أن يرى رأى العين ألوان العذاب عند الآلاف من أو حتى ملايين الأفراد الغائبين والذين يبعدون مسافات طويلة عنه . ومن ثمَّ فليست المشاعر الشخصية للتعاطف مستحيلة ، وبالتالى فلابد للمرء أن يعمل بناء على مبدأ مستمد من الواجب ، وهو المبدأ الذى يجعله يعامل جميع الأفراد حتى أولئك الذين لا يعرفهم كما لو كان يشعر بحب شخص نحوهم . والمبدأ هو امتداد عقلى للشعور الذى قد يكون سببه هو أن العقل كلى ومستقل عن القرب أو البعد فى حين أن الشعور جزئى ومحلى . فالرجل الذى يكون قلبه من البرود والصلابة لدرجة أنه يعجز عن التعاطف لأى موجود حساس فى العالم ، الرجل الذى يعجز عن الحب - لو كان هناك مثل هذا الرجل - لن يكون لديه أبداً إحساس بالواجب تجاه الغير الذى سحر كانط . وهذا الإحساس بالواجب تجاه الآخرين يضرب بجذوره فى الحب الأصيل ، والتعاطف الأصيل ، وهو صورة عقلية وغير مباشرة له .

قد تكون واقعة مسلَّم بها أن الحب والرأفة مشاعر هى جزء من ، أو مصاحب ضرورى ومباشر للتجربة الصوفية . وأن الحب يفيض من هذا المصدر إلى قلوب الناس ، ليتحكم فى سلوكهم . غير أن ذلك فى حد ذاته لا يكفى لإقامة النظرية الصوفية عن الأخلاق ، لأن هذه النظرية تتطلب أن نبيّن لا فقط أن الحب يفيض من الوعى الصوفى ، بل إنَّ ذلك الوعى هو المصدر الوحيد الذى يفيض منه الحب إلى العالم . واذا ما كان التصوف سيكون هو أساس الأخلاق ، فإنه سيكون عندئذ ينبوع الحب الوحيد ، الذى هو مبدأ الأخلاق ، ولابد أن يكون موجوداً فى التجربة الصوفية . ولا يكفى أن نبيّن فقط أن التصوف هو أحد المصادر المتعددة التى يأتى منها الحب إلى قلوب الناس . إذ لو صحَّ ذلك لكان من الممكن أن يوجد

الحب . والسلوك الأخلاقى ، والمبادئ الأخلاقية حتى إذا لم يكن هناك تصوف على الاطلاق .

والقول بأنه لا يوجد حب فى العالم على الاطلاق لا يكمن مصدره فى التصوف ، قول فيما يبدو ، مستحيل - لكنه مع ذلك ضرورى للنظرية . غير أن المرء إذا ما أحب أطفاله ، أو أصدقاءه ، فإنَّ مشاعر المحبة تنشأ ، فيما يبدو ، على نحو طبيعى تماما فى الموجودات البشرية . بمن فى ذلك أولئك الذين لم يدركوا بالتأكيد ، فى طبيعتهم الخاصة ، أية عناصر صوفية وفضلا عن ذلك ، فحتى الحيوانات تشعر بالحب نحو صغارها ، وتسلك سلوكا غيرياً نحوها . وسوف يكون ضرباً من الخيال الأحمق أن ننسب مشاعر الحصان أو الكلب إلى التصوف ! ومع هذا فلم يكن ذلك يبدو حمقا فى نظر " أفلاطون " ، فهناك فقرات هامة فى كتاباته توحى بأن كل شهوة ، وكل رغبة من أى نوع ولأى شئ هى عنده ظاهرة صوفية . فهو فى محاورة " الجمهورية " يتحدث بغير شك عن هذه الحالة فى الموجودات البشرية فحسب . ويذهب إلى أن الخير ، أو الخير الأقصى Summum Bonum هو ذلك الذى " يوجد عند كل نفس بوصفه الغاية من كل سلوكها ، ويشع فى وجودها على نحو مبهم ، لكنه يرتبك ويعجز عن إدراك طبيعتها " (١) ، وهو فى محاورة " المأدبة " يضع هذه الكلمات على لسان " ديونيما " التى تسأل : " ما هو سبب الحب ، يا سقراط ، والرغبة المرافقة له ؟ ألم تر كيف تكون جميع الحيوانات ، والطيور ، بل والوحوش أيضاً ، فى رغبتها للانجاب تكون فى حالة كرب ، وصراع عنيف عندما تصاب بعدوى الحب .. ؟ لماذا تكون لدى الحيوانات هذه المشاعر الطاغية ، ؟ [ذلك بسبب] أن الحب هو حب ما هو خالد .. إذ تسعى الطبيعة الفانية بقدر الإمكان إلى الدوام والخلود ، ولا يتحقق ذلك إلا فى النسل ، لأن النسل باستمرار يخلف وراءه وجوداً جديداً يحل محل الجيل القديم .. " (٢) . فمصدر كل شهوة - سواء فى الانسان أو الحيوان - هو التعطش لما هو خالد ، وما هو خير ، إلى

---

١) أفلاطون " محاورة الجمهورية " نشرها ف . م . كورنفورد - مطبعة جامعة اكسفورد ص ٢١١ (المؤلف) .

٢) محاورات أفلاطون - ترجمة جويث (المؤلف) .

الواحد . وإذا ما أراد القارئ أن يفترض أن أفلاطون انغمس فى فكرة عيالية ، أو هى تحليق لعياله الحي ، فله أن يفعل ذلك . لكن ذلك ليس هو التأويل الذى يأخذ به مؤلف هذا الكتاب . صحيح أنه ليس من المؤكد ما إذا كان أفلاطون متصوفا بمعنى أنه مرّ مروراً مباشراً بالتجربة الصوفية . رغم أن هناك مبرراً على الأقل للارتياب في ذلك . فمن المؤكد أن مذهبه الفلسفي عبارة عن خليط غريب من الأفكار العقلية والصوفية . وفى الفقرات التى اقتبسناها من محاورتي " الجمهورية " ، و " المأدبة " كان الشعور الصوفى هو الغالب .

ومهما بدت هذه الأفكار أمام القارئ خرافية ، فإن النظرية الصوفية عن الأخلاق تضطر ، منطقياً ، إلى اتخاذ موقف التأكيد على أن الحب (رغم أنه ليس من الضرورى أن يكون كذلك أنواع الرغبة الأخرى) سواء عند الانسان أو الحيوان ، ينشأ من التجربة الصوفية سواء كانت علنية أو ضمنية . وبذلك لا تستطيع النظرية الصوفية أن تؤكد نفسها إلا بافتراض أن التجربة الصوفية كامنة فى جميع الموجودات الحية لكنها مطمورة ، بعمق ، فى اللاشعور عند معظم البشر وجميع الحيوانات ، وهي تلقى بآثارها على عتبة الوعى فى صورة مشاعر التعاطف والحب . وعندما نتحدث عن الحب أو التعاطف مع موجود حى آخر ، فإن ذلك يعنى أننى أشعر بهذه المشاعر - كأن أعانى ، مثلا عندما يعانى ، وأفرح عندما يفرح . وسوف تزعم النظرية الصوفية أن هذه الظاهرة ، تحطيم أولى وجزئى للحواجز والسدود التى تفصل الذوات الفردية . وإذا ما اكتمل هذا التحطيم ، فسوف يؤدى إلى هوية فعلية بين " الأنا " ، و " الهو " . وهكذا يكون الحب هو تلمس الطريق على نحو اختفاء الفردية فى الذات الكلية الذى هو جزء من ماهية التصوف . إننا لا نتعرف على مشاعر الحب عندنا على أنها صوفية ، لأن تجربة إتحاد جميع الذوات المنفصلة فى ذات كونية واحدة يختفى على معظمنا فى هاوية اللاوعى ، فالتجربة الموّحدة توجد مطمورة على عمق عظيم تحت عتبة الوعى عند بعض الناس أكثر من بعضهم الآخر ، فى الشخصيات المادية والأنانية عنها عند الشخصيات الغيرية والمثالية . ولابد لهذا الافتراض أن يذهب أيضا إلى أنها تكون مدفونة عند الحيوان على نحو يجاوز كل احتمال لظهورها إلى النور . مادمنا لم نقدم أى مبرر ، أو دليل ، أو حجة حتى الآن للايمان بما سوف يبدو إقتراحات متطرفة ، فدعنا الآن ننظر فيما إذا كان هناك أى مبرر قوى لافتراض أنّ الوعى الصوفى لابد أن يكون كامناً فى

جميع الموجودات ؟ سوف أحاول أولاً : أن أبيّن أن ذلك صحيح - سواء صراحة أو ضمناً - فى اعتقاد جميع المتصوفة . وسوف أحاول أن أبيّن ثانياً : أن هناك أسساً نظرية قوية تدعم هذا الاعتقاد . وفى استطاعتنا أن نبدأ بالقاء لمحة موجزة على المصادر المسيحية ، والهندوسية والبوذية .

ما نسميه بالوعى الصوفى هو نفسه ما تسميه " بوذية المهايانا " بأسماء شتى مثل : طبيعة بوذا ، " ماهية العقل " ، " رحم التاثاجرتا " (١) ، .. الخ . وماهية العقل - وهو المصطلح الذى استخدمه " سيرنجاما سوترا " - كما تعنى العبارة نفسها - ما هو مشترك بين جميع العقول ، أو العقل بما هو كذلك بمعزل عن تميّزه فى العقول الفردية . وتؤكد " السوترا " أن " هذه الماهية الخالصة للعقل " " نحن نتصورها على أنها .. " المخزن " أو العقل الكلى ! " (٢) . وهى توصف بأنها " خالصة " لأنها خالية من كل مضمون تجريبى ، ومن ثمَّ متحدة فى هوية واحدة مع الأنا الخالص أو الوعى الخالص ، الذى عرفنا فى مكان آخر أنه موجود عندنا جميعاً . وفضلا عن ذلك فإن النظرية البوذية تسير مع هذه النظرة إلى نتيجتها المنطقية باتساق صارم لا يستثنى ذهن الحيوان . لأن ما هو ماهية الوعى سوف يكون جوهرياً لكل وعى سواء عند الانسان أو الحيوان ، فالقط لديه كذلك طبيعة بوذا ، لأن طبيعة بوذا ليست سوى تلك الوحدة الخالصة التى لا تمايز فيها ولا اختلاف ، والتى تجاوز كل كثرة ، وهى ماهية النوع الانطوائى من الوعى الصوفى أينما وجد . إنَّ وعى القط هو " وحدة " ومن ثمَّ فهو - إن استطاع " أن يمحو كل كثرة " - يتخلّص من كل مضمون تجريبى ، وما يتبقى لن يكون سوى وحدة خالصة التى هى طبيعة بوذا .

هناك نظرية فى الفكر الهندوسى تقول أنَّ الوعى الصوفى موجود ، بطريقة كامنة ،

---

١) أحد ألقاب " بوذا " التى كان يستخدمها عندما يشير إلى نفسه ، والتأويل الصحيح لهذه الكلمة غير مؤكد ، فقد قدَّم شراح البوذية أكثر من ثمانية تفسيرات منها " الواحد الذى ذهب " و " الواحد الذى أتى " .. الخ . (المترجم) .

٢) دوايت جوردار (محرر) : " انجيل بوذا " ، عام ١٩٣٨ (المؤلف) .

فينا جميعاً وهو يظهر - وهذه النظرية تظهر كموضوع رئيسى فى " الأوبنشاد " فى القول بأن الذات الفردية تتحد فى هوية واحدة مع الذات الكلية . فنحن لا نصبح متحدين فى هوية واحدة مع براهمان فى تجربة الاستنارة . فنحن الآن ، وقد كنا باستمرار - متحدين فى هوية واحدة مع براهمان غير أن وعينا العقلى - الحس المألوف لا يدرك هذه الهوية . فما يحدث فى تجربة الاستنارة هو أننا نكف عن أن يخدعنا الانفصال الوهمى ، وندرك الهوية التى كانت باستمرار هى الحقيقة . وبعبارة أخرى : إننا نتحقق بالفعل مما كان باستمرار كامناً فى طبيعتنا .

فهل فى استطاعتنا أن نتعقب مثل هذه الفكرة فى التصوف المسيحى ؟ إننا نستطيع - إنْ لم أكن مخطئاً - أن نتعرف عليها ، بوضوح تام ، عند " إيكهارت " فى نظريته عن " قمة الروح " أو ذروتها ، فهذه القمة أو الذروة التى يسميها " إيكهارت " أيضا " محور " و " ماهية " الروح ، والومضة الإلهية " ، لا توجد عند المتصوفة وحدهم ، بل عند البشر جميعاً . وهى تتحد فى هوية واحدة مع ماهية العقل ، أو مع طبيعة بوذا فى " مدرسة الهمايانا " . فما ينجزه الصوفى - فيما يقول إيكهارت . يعتمد على دخوله إلى أعماق روحه بعد أن يتخلّص من كثرة الإحساسات ، والصور ، والأفكار ، وغيرها من المضامين التجريبية . وينتج من ذلك - رغم أن إيكهارت لم يقل ذلك بوضوح أنَّ كل إنسان يستطيع أن ينجز الوعى الصوفى لو أنه استطاع فقط أن يتخلص مما لديه من كثرة المضامين التجريبية . وهذا القول يرادف قولنا أنَّ التجربة الصوفية كامنة فى جميع الموجودات البشرية . ولا يمكن أن نتوقع بالطبع من الرجل المسيحى فى العصر الوسيط أن يمد النظرية إلى مملكة الحيوان ، طالما أن اعتقاده بأن الانسان خلق خاص " لله " بعيداً عن الحيوان سوف يمنعه من ذلك . ولم تتأثر البوذية ، بالطبع ، على الإطلاق بهذا الإيمان .

وهكذا فإن وجهة النظر التى تقول إننا مضطرون لاعتناق النظرية الصوفية ، أعنى أن الوعى الصوفى كامن ، على الأقل ، عند جميع البشر ، هو ما يقوله متصوفة الشرق باستمرار وبغير تحفظ ، وهو أيضاً ما تتضمنه معتقدات معظم متصوفة المسيحية المتفلسفين . وما علينا بيانه الآن هو أن هناك مبررات تاريخية قوية للإيمان بأن هذه النظرية صحيحة . والواقع أن

ذلك ينتج مما سبق أن ذكرناه ، أعنى أن الوعى الصوفى الانطوائى ليس سوى إبراز الأنا الخالص ، أو الوحدة الخالصة ، إلى النور ، وهو الذى يكمن خلف كل وعى . وإذا كان ذلك كذلك ، فلابد أن تكون التجربة الصوفية ، بالضرورة ، كامنة فى جميع الموجودات الذين يملكون مركزاً موحداً للوعى . والواقع أن أى وعى حسى عادى يتضمن وحدة لعناصر كثيرة ومنفصلة . إنَّ الاحساسات ، والصور .. الخ موجودة معاً فى وحدة وعى واحد . والتجربة الصوفية هى ببساطة التحقق الفعلى للوحدة بعد اختفاء التعدد ، ويصدق ذلك تماما على القط أو القرد بقدر ما يصدق على الإنسان . ذلك يعنى أنه لابد أن يكون للحيوان أيضاً وعى يجمع التعدد فى وحدة .

قد يسأل سائل ما الدليل التجريبى الذى يمكن أن نسوقه لدعم القضية التى تقول : " انَّ الوعى الصوفى كامن فى ذهن الحيوان " .. ؟ يبدو لى أنه على الرغم من أن الدعم التجريبى طفيف فهو مع ذلك ليس منعدماً تماماً . فربما انحدر " ألبرت أينشتين " من أسلاف تشبه القردة . فلابد أن يفترض المرء أنه مهما يكن الموجود فى العقل البشرى فقد تطور من عقول أسلافنا من الحيوان بعمليات تطورية طبيعية . وبهذا المعنى فان عبقرية " أينشتين " العلمية والرياضية كانت كامنة فى عقل الحيوان . وما يصدق على " أينشتين " سوف يصدق كذلك على " بوذا " ، و " القديسة تريزا " ، و " إيكهارت " . وقد كانت " طبيعة بوذا " كامنة فى الحيوان لنفس السبب البسيط الذى يجعل بوذا نفسه قد انحدر من الحيوان .

تستهدف هذه المناقشة إلى اظهار أن من الممكن تأكيد أن الحب ، والمحبة ، والتعاطف يمكن أن يكون مصدرها كامناً فى الوعى الصوفى حتى عند أولئك الناس الذين لا يدركون وجود أى نوع من الوعى فى أنفسهم أو عند الآخرين . وأنه حتى الحب عند الحيوان قد يكون له المصدر ذاته . لكن ما وصلت إليه مناقشاتنا حتى هذه اللحظة لم يظهر - ما رأيناه ضروريا للنظرية - أن الوعى الصوفى هو المصدر الوحيد الممكن . وباختصار ، لا يمكن أن يكون هناك حب فى الكون يمكن أن ينشأ عن أى مصدر آخر .

الشئ الوحيد الذى يمكن أن نقوله فى هذا الموضوع هو ، على ما أعتقد ، أنّ النظرية الصوفية عن الأخلاق ، ليست فى وضع أسوأ ، من هذه الزاوية ، من أية نظرية أخرى عن الأخلاق . والمشكلة التى ينبغى أن تواجهها النظرية الصوفية ليست سوى القول بأن النظرية لابد أن لا تقدم فقط تفسيراً لنفسها متسقا ذاتيا ، والحجج التى تقال لصالحها فحسب ، بل لابد أيضاً - لو كنا سنقبلها على أنها حقيقة معروفة ، أن تدحض جميع النظريات المنافسة . إذ لابد أن تبيّن أن كل ما قالته النظريات الأخرى قد فشل فى تحديد الموضع الذى صدر عنه الإلزام الخلقى . لكن المطلب ذاته يمكن أن يطلب من أى نظرية . والطريقة الوحيدة التى يمكن أن يحاول بها المرء تلبية هذا المطلب هو دحض جميع النظريات الأخرى دحضاً نظرياً . وسيكون من الخُلف المحال أن نشرع فى هذه المهمة هنا ، طالما أن ذلك سوف يتضمن كتابة بحث عام عن الأخلاق . ونتيجة هذه الملاحظات هى أن النظرية الصوفية ، كغيرها من النظريات المعارضة ، لابد أن يُنظر إليها على أنها افتراض بين افتراضات أخرى . ومن ثمَّ فهى لا يمكن أن تبلغ مبلغ اليقين . وقد يكون للصوفى إحساسه الخاص باليقين الذاتى ، لكن الفيلسوف الذى ليس متصوفاً لا يستطيع أن يشاركه فى ذلك . إذ لابد أن تبقى النظرية بالنسبة له مجرد افتراض . وربما زعم المرء ، فى النهاية ، أن النظرية الصوفية تستعيد للأخلاق مرة أخرى الأساس الذى كان قد ضاع ، على الأقل فى الغرب لعدة قرون ، للنظرة الدينية إلى العالم .

لم أحاول أن أبيّن أثناء هذه المناقشة أن النظرية الصوفية صادقة ، لكننى حاولت فحسب أن أوضح ، إلى حد ما ، ماهى هذه النظرية ، وماذا تعنى ، وما الذى تتضمنه ، وما هى الصعوبات التى تواجهها . وسوف نرى أن هذه الصعوبات ضخمة جداً ، وتشكل بالتأكيد مصدر توتر عظيم فى إمكان الإيمان بها ، وأن ذلك لا يستتبع أن نرفضها .وربما أنجزنا فى هذا النقاش ماهو أكثر من التوضيح المحض . فهذا الجانب من النظرية الذى يؤكد أن الحب والشفقة أو الرحمة ، هما أجزاء بالفعل من الوعى الصوفى ينبغى قبولها على أنها صحيحة ، مادام أصحاب هذا الوعى قد قالوا بها . وينتج من ذلك أن الحب يفيض منها إلى العالم ، ويكون مصدراً للسلوك الأخلاقى . وسوف ينتج ذلك حتى ولو رفضنا قبول أفكار النظرية المتعلقة بإمكان الوعى عند الحيوان . وقد تركنا هذا النقاش ، على الأقل ، مع التأكيد

بأن الوعى الصوفى يحب أن يكون ، بالنسبة لأصحابه ، باعثاً قوياً ودافعاً نحو الأخلاق ، ومن ثم نحو السلوك الاحتماعى .

ثانيا : التصوف والحياة الخيّرة عملياً :

أشرتُ فى الفقرة الثانية من هذا الفصل الى أن هناك مشكلتين تحتاجان إلى المناقشة فى دراستنا للعلاقة بين التصوف والأخلاق . وكانت المشكلة الأولى هى النظرية الصوفية عن الأخلاق . ولقد قلتُ فى هذه المشكلة ما استطعت قوله . أما المشكلة الثانية فهى السؤال التاريخى والاحتماعى فى الأثر الذى يتركه التصوف بالفعل فى الحياة الطيبة أو الخيّرة . أو هو يتجه حقا إلى جعل الناس أفضل ؟ ولقد ذكرت أنه على الرغم من أنها ليست مشكلة فلسفية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، فاننا لو أجبنا عنها بالنفى ، أى لو بيّنا مثلا ، أن التصوف يُحبط ، بدلا من أن يدفع ، السلوك الأخلاقى ، فلا مندوحة عن أن ينعكس ذلك بالأثر الضار على الزعم النظرى الذى يقول أنَّ التصوف هو مصدر الأخلاق . وأنتقل الآن ، من ثم ، إلى هذه المشكلة الثانية .

ربما كان أكثر الاتهامات الأخلاقية شيوعا ضد التصوف ، هو أنه من الناحية العملية هروب من الواجبات العملية للحياة إلى ضرب من الوجد الانفعالى للغبطة ، أو هو من ثم نوع من الأنانية يُستمتع به لذاته . والتجربة الصوفية – من هذه الوجهة من النظر – لا يسعى إليها المتصوف إلا من أجل ما تجلبه معها من مشاعر السلام والغبطة ، والفرحة . وينغمس الصوفى فى مياة الانفعالات اللذيذة ، وليس ذلك سوى فرار من الحياة ، ومن الأعمال الملّحة فى العالم . وقد يقول المتعمقون فى علم النفس أنَّ ما يحاول المتصوف " حقاً " أن يقوم به هو الارتداد إلى رحم الأم الدافئ . وأنا هنا أحاول أن أضع النقد فى أقوى ألفاظ ممكنة ، وربما بالغت فيه حتى أنك لن تجد أحداً ممن لهم أدنى إلمام بتاريخ التصوف يوافق عليه . لكن سواء عبَّرنا عن النقد بلغة قوية أو ضعيفة ، فإنّ جوهره ، بدرجة كبيرة أو صغيرة ، هو أن الصوفى يسعى الى خلاصه الخاص ، وسعادته الخاصة ، بطريقة أنانية ، فى حين يعانى غيره من الناس دون أن يقدم لهم يد العون .

ولقد كان من الشائع توجيه مثل هذا النوع من الاتهام إلى التصوف الهندى بصفة خاصة . إذ يذهب الناقد الغربى ، عادة ، إلى أن المتصوفة المسيحيين قد كرسوا جهدهم للسعى إلى رفاهية الناس بطريقة غير أنانية ، في حين أن المتصوفة الهنود لا يفعلون ذلك . فالحضارة الهندية ، كما يزعمون ، قد اتجهت بصفة عامة إلى التعرف على حق المتصوف في اعتزال الحياة العملية فى الغابات أو فى أى مكان يشاء ، ولا يكرس نفسه إلا إلى الوجد في تأملاته . وكثيراً ما يقال أنَّ هناك رابطة بين هذه النزعة ، والواقعة التاريخية التى تقول أنَّ الحضارة الهندية - إلى أنّ وقعت تحت تأثير الغرب - كانت راكدة ، وأن المثل الأعلى لتخفيف البؤس عن طريق الاصلاح الاجتماعى لم يضرب بجذوره فى العقل الهندى .

ومن الصعب جداً تقييم اتهامات غامضة من هذا القبيل التى توجه إلى حضارة كاملة تقييماً موضوعياً ونزيهاً . لكننى سوف أسوق ملاحظات قليلة حول هذا الموضوع . لابد لنا أن نلاحظ أولا : أنه كان من عادة المتصوف الهندى باستمرار أن يحاول نقل الشعلة من رجل إلى رجل من خلال المُعلّم الروحى أو الأشرم Ashram (١) وهو بذلك يسعى إلى اظهار طريق الخلاص الذى وحده أمام الآخرين . فهو يعلم ما يتصور أنه الحياة الطيبة أو الخيّرة . ولا يمكن أن نسمى هذا النشاط أنانية .

وعلينا أن نلاحظ ثانياً : أن الرجل الهندى يتجه إلى البحث عن مجموعة من القيم مختلفة عن قيم الرجل الغربى . فللحياة الروحية عنده قيمة أعلى بكثير من مجرد اشباع الحاجات المادية أو حتى من تخفيف ألوان العذاب المادى . ومن ثمَّ فإن نقل شعلة الحياة الروحية إلى غيره من الناس هو السلوك الغيرى الأعلى الذى يستطيع المتصوف الهندى أن

---

١) الأشرم هو الناسك الهندى الذى يعتزل الحياة من أجل السعى وراء الحكمة (المترجم) .

يقوم به . وأخيراً : هناك اختلاف فى الفلسفات الأساسية بطريقة أخرى . فالناس فى الغرب يعتقدون أن من الممكن ، نظرياً ، إزالة أو على الأقل تخفيف البؤس المادى من خلال تخطيط للاصلاح الاجتماعى . غير أن " بوذا " علَّم الناس أن العذاب ملازم للحياة ، ولا يمكن إزالته عن طريق أى سلوك ، بالغا ما بلغ انفصال الفرد عن غيره من الناس . فالعذاب هو نتيجة للتناهي ، ومن ثم لا يمكن التخلص منه عن طريق الموجودات البشرية . والطريق الوحيد للتخلص من التناهي هو مدّ الشخصية حتى تلتحم مع اللامتناهي . ولقد وافق العقل الهندى ، بصفة عامة ، على ما يقوله بوذا ، ومن هنا لم يكن لديه سوى إيمان ضئيل ، فى الماضى ، فى خطة الاصلاح الاجتماعى . ومع ذلك ، فعلى الرغم من أن " بوذا " كان على حق فى اعتقاده أن البؤس ملازم للتناهي ، ومن ثم لا يمكن التخلص منه تماما بينما يبقى التناهي ، قائما فقد بيَّن لنا التاريخ أنه يمكن التخفيف منه أو تلطيفه ، وأنَّ ذلك جدير بالاعتبار . وهذا هو المبرر العقلى لخطط الاصلاح ، والسلوك الغيرى بصفة عامة . ولقد أدركتْ الهند فى يومنا الراهن هذه الحقيقة .

وهكذا نجد أن " برود " الحضارة الهندية فى الماضى نحو الاصلاح الاجتماعى ، والمثل الأعلى فى مساعدة الفقراء ، والتعساء ، لا يرجع كله - كما يعتقد النقاد الغربيون ، إلى قسوة الفؤاد ، والافتقار إلى الحب بل يرجع أساساً إلى معتقداتها الفلسفية . وهذا أيضاً ما تبرهن عليه واقعة أن " بوذا " لم يعظ فحسب بالحب الكلى والشفقة العامة بالنسبة لجميع الموجودات ، بل مارسه بالفعل ، ومع ذلك فقد عبّر عنه فى حياته على المستوى الروحى تماما تقريباً ، وليس على المستوى المادى . وسر " غاندى " من ناحية أخرى يشبه سر " بوذا " - رغم إلهامه الأساسى - من حيث أنه أتى من المستوى الروحى - ومن هذه الزاوية ظل هنديا لحماً ودماً - ومع ذلك فقد أدرك أن تخفيف المعاناة والعذاب وليس القضاء عليهما هو ما يمكن عمله على المستوى المادى ويمكن إنجازه عن طريق السلوك الاجتماعى والسياسى . وهذا ما يفهمه ، ليس غاندى وحده ، بل الهند بصفة عامة . وهذه الحقيقة التى يمكن أن نجد أكمل تعبير عنها فى حياة غاندى نفسه ، لابد من النظر إليها على أنها واحدة من الأمثلة التى تدعو إلى التفاؤل فى سبيل الوصول إلى مركب من فلسفات ، وقيم ، الشرق والغرب ، وهو ما ينبغى علينا جميعا أن نسعى إليه . والحجم الهائل لغاندى

يعود ، فى جانب منه ، إلى محاولته أن يجمع فى شخصيته كل ما هو عظيم ونبيل وقوى فى الشرق والغرب معاً .

ربما كان " بوذا " هو الشخصية المثالية للمتصوف الهندى . صحيح أنه ترك أسرته فى شبابه وراح يبحث عن الاستنارة فى عزلة ، لكن لاحظ أنه عندما بلغ الاستنارة لم يظل فى عزلته فى الغابة ليستمتع بغبطته ، لكنه على العكس عاد إلى عالم البشر ليؤسس ديانته ، ولينشر فى الناس جميعاً طريق الخلاص . وظل لأربعين سنة أو أكثر فى وعى "النرفانا" الذى بلغه ، ومع ذلك عاش وسلك فى عالم الزمان والمكان . ولهذا فقد كتب " أوربندو " يقول " كان من الممكن لبوذا أن يبلغ مرحلة النرفانا ، ويعمل مع ذلك بقوة فى العالم ، بطريقة لا شخصية فى وعيه الباطنى ، أما فى سلوكه فهو شخصية بالغة القوة يمكن أن نعرفها ، ونعرف النتائج التى أحدثتها فى العالم " (١) .

ومع ذلك فربما كان من الخطأ أن تنكر أن هناك بعض الحقيقة فى المقابلة بين القبول السلبى للشرور الاجتماعية فى التاريخ الماضى للهند ، والكفاح الايجابى ضدها فى الغرب ، أو الذى قام به الغرب على الأقل فى العصور الحديثة . لكن كيف يمكن أن نبيّن أن اللوم فى ذلك يقع على عاتق التصوف الهندى ؟ إنّ الاحتمال الأكثر ترجيحاً هو أن المناخ كان السبب الرئيسى . فالحر القائظ يؤدى إلى الخمول والسلبية ، بينما الطقس البارد يبعث على النشاط . والافتراضان معا – القول بأن التصوف هو السبب ، والقول بأن الطقس هو السبب – ربما كانا إسرافاً فى التبسيط . فليس هناك ما يسمى السبب فى خصائص مجتمع بأسره أو ديانة بأسرها ، ففى أمثال هذه الحالات لابد أن يكون هناك تجمع هائل من الأسباب المشروطة . ومن الخُلف المحال أن نلتقط عاملاً واحداً فى الحضارة الهندية ، وننسب اليه أمراض الأمة كلها .

---

١) سراى أوربندو " الحياة الإلهية " نيويورك عام ١٩٤٩ ص ٢٩ - ٣٠ (المؤلف) .

لقد سقنا حالة " بوذا " كمثال بوصفه الرجل الذى صب فى الخدمة النشطة للجنس البشرى تلك الشفقة أو الرحمة التى تلقاها كجزء من تجربة الاستنارة . والمثل الأعلى للقديس فى بوذية المهايانا هو " بوذا المنتظر " ، وهو الشخص الذى بلغ مرحلة الاستنارة ، واكتسب الحق فى أن لا يولد من جديد ، بل أن ينتقل بعد الموت إلى النرفانا الأخيرة ، ومع ذلك فهو يتنازل عامداً عن هذا الحق . ويعود مرة ومرة إلى التناسخ من جديد لكى يساعد تلك الأرواح المتخلفة فى طريق الخلاص . وربما اعتقدنا أن النذر الذى نذره بوذا المنتظر ، بأن لا يدخل أبداً مرحلة النرفانا الأخيرة حتى تدخلها قَبْله جميع الموجودات الأخرى ، نشتم منه رائحة مسرحية كما لو كان يريد أن يجعل من عدم أنانيته دراما . ومع ذلك فليس فى استطاعتنا أن نقول أن المثل الأعلى هنا ليس الهروب الأنانى ، أو الفرار من الواجبات العملية . بل على العكس إنه المثل الأعلى نفسه الموجود عند متصوفة المسيحية – أعنى الاستمتاع بالغبطة الصوفية لا كغاية فى ذاتها بل بغرض أن تنصب ثمارها فى خدمة الحب للجنس البشرى . وذلك هو المثل الأعلى فى بوذية المهايانا . أما إلى أى حد طبق البوذيون والمسيحيون ما يعظون به ، عملياً ، فتلك ، بالطبع ، مسألة أخرى .

لكن ربما كانت صيحة الحيادية الأخلاقية هى التى يثيرها النقاد الغربيون ضد المثل العليا الهندوسية أكثر من متصوفة البوذية . ويبدو أن جذور السؤال هى ما إذا كان يُنظر إلى الغبطة والسلام فى الوعى الصوفى كغاية فى ذاتهما ، بحيث يمكن للصوفى الذى يبلغهما أن يستريح على اعتبار أنه وصل إلى الهدف النهائى . أو أنه يعتقد أن التجربة هى أساسا وسيلة لخدمة المحبة النشطة . يقابل " بروفسور زينر " فى كتابه " التصوف المقدس والدنس " من هذه الزاوية بين متصوفة التأليه فى الغرب – مسيحيين ومسلمين – وبين " سنكارا " . إذ أن " سنكارا " – فيما يقول – مع " براهمان " ينبغى أن يستريح فيها بوصفها غايته .

ومن المؤكد أن هناك بعض الحقيقة فى هذه المقابلة . فقد مال متصوفة الهندوسية إلى أن يكونوا أعلى ، روحياً وتأملياً ، من متصوفة الغرب لكنهم يفتقرون إلى الحمية الأخلاقية الموجودة عند الأخيرين . وخطر البقاء ، بطريقة أنانية ، فى التأمل الصوفى تعرف عليه

متصوفة المسيحية بوضوح أكثر مما فعل متصوفة الـفـيدانتا أو الأفرع الأخرى من التصوف الهندوسي . فقد كتب إيكهارت مثلا يقول :-

" ما يناله الشخص فى التأمل لابد أن يسكبه فى الحب ،
فإذا ما مرَّ المرء بتجربة الغيبة التى مرَّ بها القديس بولس ،
وإذا ما عرف أن شخصاً يحتاج إليه فى شئ ما ،
فأنا أعتقد أن من الأفضل كثيرا ، أن يترك الغيبة
بداقع الحب ، وأن يُلبى حاجة المحتاج .
إن من الافضل أن تشعر بالجوع من إن ترى حتى رؤى القديس بولس " (١) .

وكتب فى فقرة أخرى يقول :

" إنَّ مَنْ يبعدون عن " المشاعر " وعن " التجارب العظيمة " ، ويرغبون فقط فى هذا الجانب السار : فإنَّ ذلك يعنى أنهم يريدون أنفسهم ولا شئ أكثر من ذلك " (٢) .

ولقد عبَّر " روز بروك " عن اليقين نفسه بأن التجربة الصوفية العليا لابد أن تفيض بالحب الذى يسرى منها إلى العالم . كتب يقول :-

" الإنسان الذى أرسله الله ليهبط من الأعالى .. وهو يمتلك تربة ثرية سمحة مستمدة من ثراء الله : لابد لهذا الانسان أن يبذل نفسه باستمرار من أجل أولئك الذين يحتاجون إليه .. وبذلك يمتلك الحياة الكلية ، لأنه على استعداد كذلك للتأمل والفعل ، وأن يصل إلى الكمال فيهما معاً .. " (٣) .

---

١) اقتبسه روفس جونز فى كتابه " دراسات فى الديانة الصوفية " (المؤلف) .

٢) اقتبسه رودلف أوتو فى كتابه " التصوف فى الشرق والغرب " نيويورك عام ١٩٥٧ ص ٧٣ (المؤلف) .

٣) " الحجر المتوهج " الفصل الرابع عشر فى كتاب جان ، فان ، روز بروك " تزيين الزواج الروحى . كتاب الحقيقة القصوى ، الحجر المتوهج " . ترجمة س . أ . وينشك لندن عام ١٩١٦ (المؤلف) .

وتعلّمنا العبارة الأخيرة من هذه الفقرة " لروز بروك " درساً هاماً . فعلى الرغم أن غبطة الوعى الصوفى إذا ما أخذت بمفردها مفصولة عن ثمارها فى السلوك ليست غاية فى ذاتها ، ومعالجتها على هذا الأساس هو الخطأ الذى أخذه بروفسور " زينر " على " سنكارا " ، فإن ثمارها فى السلوك ينبغى أن لا تعامل أيضاً على أساس أنها غاية فى ذاتها بحيث يكون الوعى الصبوفى ينبغى أن لا تعامل أيضاً على أساس أنها غاية في ذاتها بحيث يكون الوعى الصوفى مجرد وسيلة إليها . فما هو غاية فى ذاته فحسب هو الحياة الكاملة أو " الخير الأقصى Summum Bonum " ، أما الموقف الشامل للوعى الصوفى فإنه ينسكب فى خدمة المحبة للجنس البشرى . وتلك هى ، فيما يقول " روز بروك " : " الحياة الكلية ، التى يكون فيها على استعداد كذلك للتأمل والفعل ، ليصل إلى الكمال فيهما معاً .. " . إنَّ معالجة الاستنارة كمجرد وسيلة لغاية هى الفعل مما قد يؤدى فى النهاية إلى معالجة الأشياء المادية على أنها أعلى من الأمور الروحية ، ومن ثمَّ يؤدى إلى مجموعة من القيم الزائفة . إنَّ حياة الروحى ينبغى أن لا تنحط إلى مستوى الوسيلة المحض للرفاهية المادية أو للنجاح الدنيوى .

القوة الأخلاقية لمتصوفة المسيحية هى بالتأكيد أكثر روعة من الحياة الأخلاقية عند متصوفة الهندوسية أو أى متصوفة آخرين فى العالم . وها هنا تكمن القوة العظيمة للتصوف المسيحى التى لا تكمن فى العمق النظرى الخالص ولا فى العمق الروحى الخالص . ويبدو لى أن علينا أن نمنح غصن الزيتون لمتصوفة الهند ، وربما لمتصوفة الشرق بصفة عامة . والسؤال : أكانت الأنشطة الأخلاقية والاجتماعية عند متصوفة المسيحية قيمة عملية كبيرة بالنسبة لإخوانهم من البشر ؟ الإجابة موضع شك . لقد قضت " القديسة تريزا " حياتها فى تأسيس الأديرة وإصلاحها . لكن ليس من المنتظر أن ينظر المصلح الاجتماعى الحديث والمحب للبشر إلى ذلك على أنه عمل رائع . مع أن هذا النوع من الأنشطة كان بغير شك هو تصور العصور الوسطى لأعلى فضيلة مسيحية . وإنْ كان علينا أن نضع العصر فى اعتبارنا .

غير أن الأهمية الحقيقية تصبح غامضة بسبب نزاع المتعصبين بين الشرق والغرب ، أو بين ثقافة وأخرى . ولو أننا تأملنا الموضوع العام للحياة الروحية أو للتصوف ، والسلوك

الاحتماعى ، فإنَّ السؤال الهام هو ما إذا كان التصوف بما هو كذلك ، أينما وجد ، بشكل بالضرورة وبطبيعته نزعة هروبية : أى طريقة للاستمتاع الأنانى بالغبطة ، فى الوقت الذى يتجنب فيه واجباته نحو إخوانه من البشر ؟ ولقد أظهرتنا المناقشة السابقة على ما فى ذلك من تشويه للحقيقة . صحيح أن الشخص الذى يمر بتجربة صوفية . يمكن أن يعالجها كوسيلة للمتعة الأنانية . ولا شك أن ذلك كثيراً ما يحدث . لكن ذلك ليس سوى سوء فهم للتصوف وليس جزءاً من طبيعته الجوهرية . وربما كان هناك سوء فهم لخصائص أى مثل أعلى ، وربما صورة تحط منه . فمثلا حكم الغوغاء هو خاصية الشر الذى تميل إلى تشويه صورة المثل العليا للديمقراطية ، ويميل المثقفون إلى الانحطاط إلى مستوى الحذلقة . ويسقط الدين فى الكهانة . لكن من الأهمية القصوى أن نفهم أنه لا يوجد مثل أعلى يحكم عليه من سوء استخدامه أو فهمه ، بل بالأحرى من الطبيعة الملازمة له فطبيعة الديمقراطية أو مثلها الأعلى ليس حكم الغوغاء . والمثل الأعلى للمثقفين ليس هو الحذلقة . والمثل الأعلى للدين ليس هو الكهانة . وكذلك المثل الأعلى للتصوف ليس هو النزعة الهروبية . وربما كان فى استطاعتنا أن نستخدم هنا فكرة الإغراء المستمر . فلا شك أن الإغراء المستمر للصوفى هو الاستمتاع بتجارب الوجد لذاتها ، والانغماس فيما أسماه القديس يوحنا حامل الصليب " الفهم الروحى " . لكن ينبغى أن لا ننحو باللائمة على المثل الأعلى نفسه بسبب الابتعاد عنه ، بل على ألوان الفشل والنقص فى الطبيعة البشرية . فالقول بأن المسيحيين يفعلون الشر إنما يرجع أساساً إلى أنهم موجودات بشرية غير معصومة من الخطأ . وإذا ارتكب المتصوفة إثماً فذلك أيضا بسبب أنهم بشر ، ومن ثمَّ فالنزعة الجوهرية للتصوف تنحو نحو الحياة الأخلاقية ، والحياة الاجتماعية ، وحياة السلوك الغيرى ، وليس الفرار من هذه الأمور .

غير أن سؤالنا الأصلى كان : هل ينحو التصوف بالفعل نحو جعل حياة الناس أفضل أم لا . . ؟ وقد يعترض معترض بقوله إننا دافعنا فقط عن المثل الأعلى للتصوف ، لكننا لم نجب عن السؤال حول النتائج التاريخية الفعلية . غير أنه يبدو لى أن ذلك سؤال لا غناء ولا نفع فى الأجابة عنه ، مثله مثل السؤال الموازى له : هل كانت للدين آثار طيبة فى العالم أم لا - بمقدار ما يتميز الدين عن التصوف - أم كان ضاراً أكثر منه نافعاً . . ؟ أولئك الذين لا يؤمنون بحقيقة أى دين ، كالشاك وغير المؤمنين ، يميلون إلى القول بأن الدين لم يجعل

حياة الناس أفضل مما هم عليه أخلاقياً ، بل أنه في الواقع أضرهم . أما المؤمنون بالدين فيأخذون بوجهة النظر المضادة . ولم يتأسس رأى من الرأيين - في اعتقادى - على مسح شامل غير متحيز للوقائع . بل هما معاً قد تأسسا على الميول والأفكار المتصورة مقدماً للدفاع أو الهجوم على الدين . وهناك لذلك مبرر قوى . فالوقائع التجريبية للتاريخ معقدة لدرجة أن خيوط الميول الخيرة أو الشريرة ، لايمكن فكها من التشابك الهائل للأحداث . ولابد أن نقول الشئ نفسه عن التصوف . فأولئك الذين يكرهونه سينظرون إليه نظرة سيئة على أنه نزعة هروبية . أو أننا لا نجد له آثاراً طيبة أو قليلاً منها ، أما أولئك الذين يفضلونه فسيقولون أنه يجعل الناس أفضل : فقد أصبح بعضهم قديسيين ممن كانت له آثار طيبة لا حصر لها ، كما أن التصوف أدخل طموحات نبيلة تسربت إلى جميع الحضارات . وليس لدى ميل للانخراط في هذه المعركة من الأحكام المبسترة . ولن أشير إلا إلى واقعة أن التصوف في ماهيته ينطوى على الحب الذى هو دافعه المطلق لجميع الأعمال الخيّرة . وأنَّ نزعته ، من ثم ، لابد أن تكون نحو الخير ، مهما لطخت هذه النزعة المثالية من شرور ، وضعف وحماقات الطبيعة البشرية .

ثالثا : التصوف و الدين :

الوقائع الجوهرية بصدد علاقة التصوف بالدين على نحو ما ظهرت طوال هذا البحث ، يمكن أن نقوم هنا بتلخيصها بإيجاز :

الافتراض الشائع بين الكُتّاب حول هذا الموضوع هو أن ، التصوف ظاهرة دينية ، وهم هنا يضعون في أذهانهم الديانات الغربية لاسيما المسيحية . وربما عرفوا الوعى الصوفى ببساطة على أنه " اتحاد بالله " . وفي رأيى أن ماهية التجربة الانطوائية هى الوحدة التى لا تمايز فيها واختلاف ، وأنَّ " الاتحاد بالله " ليس سوى تأويل ممكن لها . لكنه في هذه الحالة لا يمكن أن يقَدم كتعريف لها . وهذه التجربة نفسها يمكن تأويلها بطريقة غير تأليهية كما هى الحال في البوذية . وفضلا عن ذلك فلو كان المرء يعنى " بالدين " هذا الدين أو ذاك من الديانات العالم المعروفة ، فإننا يمكن أن نقتبس " أفلوطين " بوصفه متصوفاً لا دينيا طالما أن الخلفية العقلية التى أوّول تجربته الصوفية من خلالها ، كانت مذهباً فلسفياً

وليست الدين . ومن ثم فأول جواب عن السؤال هل التصوف هو أساساً ظاهرة دينية هو بالنفي . فهو قد يرتبط بالدين لكنه ليس فى حاجة إليه .

غير أن هناك اجابات مختلفة يمكن أن تقدّم لهذا السؤال بقدر الطرق المختلفة التى يمكن للمرء أن يفهم بها كلمة " الدين " ، فهى قد تشير إلى المشاعرأكثر منها الى العقائد أو البنية العقلية . وليس ثمة مبرر لم لاتحدث التجربة الصوفية - لاخالصة فى الواقع تماما - بل متحررةبما فيه الكفاية عن أية " معتقدات " دينية معروفة ، لكن لا يزال من الممكن أن يقال أن هذه التجربة تتضمن الشعور الدينى ومشاعر بالقدسى ، والإلهى ، وما هو مقدس . ويمكن أن يفهم المقدس ببساطة على أنه ما يشعر المرء أنه يمكن أن يتدنس . ومن هنا فأنا لا استخدم كلمتى " المقدس " ، و " الدنس " ، بالمعنى اللاهوتى التقليدى . إنَّ المتصوف يشير باستمرار إلى اللازمان أو الأزلى الذى يشعر أيضاً أنه نبيل إلى أقصى حد . ويتجاوز تماما العالم المؤقت : عالم التدفق ، والعبث ، والاحباط ، والأحزان ، وهو يجلب معه السلام الذى يجاوز كل فهم . ويمكن له أن يخبر ذلك كله ويشعر به دون أية معتقدات على الإطلاق . ويمكن ، بهذا المعنى أن يُنظر إلى التصوف ، بحق ، على أنه فى ماهيته دينى .

والسؤال عما إذا كان الوعى الصوفى يفضل عقيدة ما ، أو ديانة من ديانات العالم ، أكثر من عقيدة أو ديانة أخرى - من السهل أن يجيب عنه بأنه لا يفعل ذلك . فالصوفى فى أى ثقافة ، عادة ، ما يؤول تجربته من منظور الدين الذى تربى عليه . لكنه إذا كان متحضراً بدرجة كافية ، فإنه يمكن أن يطرح هذه العقائد الدينية ويظل محتفظاً بوعيه الصوفى .

وبدلا من السؤال عما إذا كان التصوف ، هو فى جوهره دينياً ، يمكن أن يُطرح السؤال عما إذا كان أى دين هو فى جوهره صوفياً . ويمكن أن نجيب إجابة معقولة بأن البوذية والصور العليا من الهندوسية هى أساساً صوفية فى جوهرها لأن تجربة الاستنارة هى محورها ومركزها . لكن التصوف - كما لاحظ بروفسور أ . بيرت - الذى كان المكوِّن الرئيسى فى ديانات الهند لم يكن سوى تيار صغير فى المسيحية ، والإسلام ،

واليهودية (١) . ومن الانصاف أن نسأل عما إذا كان مؤسس المسيحية صوفياً بالمعنى الدقيق الذى يجعله يملك بداخله وعياً صوفياً ، ويعيش ، ويتحدث عنه على أنه أساس حياته وتعاليمه كما فعل بوذا . ؟ ربما كان " يسوع " متصوفاً ، لكننى لا أستطيع أن أجد أى دليل على ذلك . فلا شئ منه فى الأناجيل الثلاثة الأولى . أما إنجيل يوحنا فإننا نجد أنه يظهر فيه فى كثير من الأحيان عبارات معينة عن الاتحاد بالله ، والواحدية مع الله ، ونظراً لوجود دليل سلبى فى الأناجيل الثلاثة الأولى ، فليس ثمة ما يبرر الافتراض بأن هذه العبارت قد نطق بها يسوع التاريخى فعلا . إذ ربما كانت تكشف عن أن مؤلف إنجيل يوحنا كان رجلاً متصوفاً ، أو ربما ليس أكثر من أنه كان على علم ببعض العبارات الصوفية . لكنها لا تقول لنا شيئا عن " يسوع " .

من الصعب أن نفترض أن " يسوع " لو كان يملك الوعى الصوفى ، لكان قد وضعه فى مركز تعاليمه مثلما فعل " بوذا " . وإذا تذكر المرء أن اليهودية هى الأقل تصوفاً فى ديانات التأليه الثلاث الكبرى - بل فى الواقع فى جميع ديانات العالم الكبرى - فإن ذلك يضيف استحالة جديدة أن يكون " يسوع " الذى ولد وتربى كيهودى ، كان متصوفاً . فإذا لم يكن " يسوع " متصوفاً فإن ذلك يفسر لنا واقعة أن التصوف لم يكن سوى تيار صغير فى الديانة التى أسسها . والواقع أنه لا يمكن تفسير القول بأنه كان متصوفاً بأى معنى أو للكلمة . وإنما جاء التصوف إلى المسيحية المتأخرة نتيجة لتأثرها بمصادر عند اليونان وليس فى فلسطين .

ونود أن نؤكد - بغض النظر عن هذه الوقائع - أن التصوف هو المصدر النهائى لكل دين ، وهو ماهيته . وبين أيدينا مجموعة من المشكلات تشبه تماما مجموعة المشكلات التى اعترضت النظرية الصوفية عن الأخلاق . إذ علينا أن نؤكد أن الوعى الصوفى كامن عند جميع البشر ، لكنه عند معظم الناس مطمور تحت سطح الوعى . وما أن يلقى فى الوعى الأعلى بمؤثراته فى صورة مشاعر أخلاقية ، حتى تظهر أيضاً آثار هى الأخرى فى صورة دوافع

---

١) أ . بيرت " تعاليم بوذا الرحيم " - مرجع سابق ص ١٦ (المؤلف) .

دينية . وسوف تؤدى هـذه الدواقع بدورهـا إلـى نشـأة التركيبـات العقليـة التـى هـى العقـائد المختلفة . لقد سبق أن رأينا فيما سبق ، فى هذا الفصل ، ما تواجهه هـذه الوجهـة مـن النظـر من صعوبات ، وهي صعوبات على درجة كبـيرة مـن الخطـورة رغـم أنهـا ربمـا كـان يمكـن التغلب عليها .

والنتيجة العامة فيما يتعلق بالعلاقات بين التصوف من ناحية ، وميدان الديانات المنظّمة (مسيحية ، وبوذية .. الخ) من ناحية أخرى هى أن التصوف مستقل عنها ، بمعنى أنه يمكن أن يوجـد بـدون هـذه الديانـات . غـير أن التصـوف والديانـة المنظمـة يميـلان إلىالمشـاركة والارتباط الواحد منهما بالآخر ، لأنهما معاً ينظران إلى آفـاق تجـاوز الآفـاق الأرضيـة : إلـى اللامتناهي ، والأزلي ، ولأنهما معاً يشتركان فى الانفعالات التى تخص المقدس والقدسـى .

* * * *